Programa de Estudos Medievais - Instituto de História (UFRJ)

ATAS DA X SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Juliana Salgado Raffaeli
Leila Rodrigues da Silva
(org.).

ATAS DA
X SEMANA
DE ESTUDOS
MEDIEVAIS

ATAS DA X SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Copyright © by

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Leila Rodrigues da Silva

Juliana Salgado Raffaeli (org.).

Direitos desta edição reservados ao

Programa de Estudos Medievais (PEM)
Instituto de História (IH) | Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Largo São Francisco de Paula, 1 - sala 325-B
Rio de Janeiro, RJ.
CEP: 20051-070
Fax.: (21) 2252-8032 - Ramal 104
E-mail: pem@historia.ufrj.br | http://www.pem.historia.ufrj.br

Edição:

Alexandre Santos de Moraes

ISBN: 978-85-88597-19-8

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da; RAFFAELI, Juliana Salgado (org.).

Atas da IX Semana de História Medieval / Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva; Leila Rodrigues da Silva e Juliana Salgado Raffaeli (organizadores).

Rio de Janeiro: PEM, 2014.

Bibliografia:

ISBN: 978-85-88597-19-8

1. História Medieval 2. Programa de Estudos Medievais 3. Instituto de História. I. Título.

Sumário

Curso

A HISPÂNIA ENTRE A ANTIGUIDADE TARDIA E A ALTA IDADE MÉDIA. INTRODUÇÃO ARQUEOLÓGICA A UM PERÍODO DE TRANSIÇÃO
Luis Fontes

Mesa Redonda: Trajetórias e expectativas acadêmicas de pesquisadores do Programa de Estudos Medievais

"DEUS AMICITIA EST". CARIDADE E AMIZADE EM PERSPECTIVA COMPARADA: AS VITAE DE BEATAS DA DIOCESE DE LIÉGE NO SÉCULO XIII FACE À DOUTRINA DA CARIDADE NA PATRÍSTICA E NA MÍSTICA CISTERCIENSE
Ana Paula Lopes Pereira ***9***

PELO FRANCO DEBATE: UM OLHAR ANALÍTICO SOBRE O PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS COMO ESPAÇO FORMADOR DE PESQUISADORES
Bruno Gonçalves Alvaro ***19***

DO LATIM *TRAJICERE*: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE MINHA TRAJETÓRIA NO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS (PEM)
Marcelo Pereira Lima ***27***

A EDUCAÇÃO NO REINO VISIGODO: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA E DO PESQUISADOR
Rodrigo dos Santos Rainha ***47***

Comunicações

PERMANÊNCIAS MEDIEVAIS NA ARTE FRANCISCANA DA AMÉRICA PORTUGUESA
Aldilene Marinho César Almeida Diniz ***57***

A FUNDAÇÃO DE SANTA CRUZ DE COIMBRA DE ACORDO COM A *VITA TELLONIS ARCHIDIACONI*
Alinde Gadelha Kuhner ***66***

IDEAL DE POBREZA DE FRANCISCO DE ASSIS
Aline Silva Ramos ***77***

O PASSADO A SERVIÇO DO PODER (CASTELA E LEÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIII)
Almir Marques de Souza Junior ***88***

A TEMÁTICA DA POBREZA NAS CARTAS DE CLARA DE ASSIS A INÊS DE PRAGA
Ana Clara Marquis Lins ***98***

ESPIRITUALIDADE FEMININA E LIDERANÇA RELIGIOSA: OS RELATOS DOS DEVOTOS DE UMA SANTA MILANESA DO FINAL DO SÉCULO XIII
Andréa Reis Ferreira Torres ***104***

O MONACATO NA PENÍNSULA IBÉRICA NO SÉCULO VII: ORIGENS E DESDOBRAMENTOS
Bárbara Vieira dos Santos ***114***

A MORTE DOS NÃO BATIZADOS N'*A DIVINA COMÉDIA*
Bruno Brandão Silva ***121***

INTERTEXTUALIDADE MANIFESTA NA *REGULA LEANDRI* E NA *REGULA ISIDORI*
Bruno Uchoa Borgongino ***128***

O MARTÍRIO NO SÉCULO XIII: PEDRO DE VERONA, O PRIMEIRO MÁRTIR DOMINICANO?
Dionathas Moreno Boenavides ***138***

LEX VISIGOTHORUM: UMA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA
Flora Gusmão Martins ***148***

O EROTISMO RETÓRICO EM BOOSCO DELEITOSO
Francisco de Souza Gonçalves e José Carlos de Lima Neto ***155***

OS OFICIAIS DE ARMAS NO PORTUGAL QUATROCENTISTA: ARAUTOS, PASSAVANTES E REIS DE ARMAS NA CORTE DE D. JOÃO I (1385-1433)
Franklin Maciel Tavares Filho ***167***

A PALMADA DE CRISTO: GÊNERO E VIOLÊNCIA NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X O SÁBIO
Guilherme Antunes Junior ***175***

ASPECTOS DA DEPENDÊNCIA SERVIL À INSTITUIÇÃO ECLESIÁSTICA NO IV CONCÍLIO DE TOLEDO
Guilherme Marinho Nunes ***186***

O PAGANISMO NAS VIDAS DE MARTINHO DE TOURS: ANÁLISE COMPARADA DAS HAGIOGRAFIAS ESCRITAS POR SULPÍCIO SEVERO E JACOPO DE VARAZZE
Gustavo Koszeniewski Rolim ***196***

A CIDADE COMO PALCO DO REI – UM BREVE ESTUDO SOBRE AS FESTAS E CERIMÔNIAS REALIZADAS DURANTE O REINADO DE D. JOÃO II
Ieda Avênia de Mello ***208***

AS DISPUTAS EM TORNO DOS TEXTOS CRISTÃOS NO SÉCULO IV: UMA ANÁLISE DO TRATADO *LIBRO SOBRE LA FE Y LOS APÓCRIFOS*
Jaqueline de Calazans ***219***

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A *CHRONICA GOTHORUM*
Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira ***229***

A MÍSTICA DOS MONGES NEGROS NA ANTIGUIDADE TARDIA
Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira ***241***

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AUTORIDADE EPISCOPAL A PARTIR DA ANÁLISE DAS ATAS DO VI CONCÍLIO DE TOLEDO (SÉCULO VII)
Juliana Prata da C. Mezavilla ***252***

O ISOLAMENTO ASCÉTICO NA PERSPECTIVA DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)
Juliana Salgado Raffaeli ***261***

O ISOLAMENTO ASCÉTICO NA PERSPECTIVA DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)
Katiuscia Quirino Barbosa ***270***

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A LEGITIMAÇÃO DO PODER RÉGIO A PARTIR DOS CONCÍLIOS HISPANO-VISIGÓTICOS GERAIS DO SÉCULO VII
Kemmely da Silva Barbosa ***279***

A POLÍTICA LINGUÍSTICA DO REINADO DE AFONSO X, O SÁBIO
Leonardo Augusto Silva Fontes ***291***

DOMINGOS DE GUSMÃO, OS ESTUDOS E O TEMPO DE SANTIDADE
Lucas Cunha Nunes ***303***

A POBREZA FRANCISCANA NOS PONTIFICADOS DE NICOLAU III E JOÃO XXII (1279-1322)
Luiz Otávio Carneiro Fleck ***310***

REFLEXÕES SOBRE UMA FONTE À LUZ DE UMA NOVA ABORDAGEM: O ESOPE, FABULÁRIO ANGLO-NORMANDO DO SÉCULO XII
Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato ***321***

DEBATENDO A NOÇÃO DE CRIME/YERRO: UMA LEITURA DO FUERO REAL
Marta de Carvalho Silveira ***332***

A UNIVERSIDADE DE PARIS EM 1272 E O 'DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM" DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO
Maurício Alves Carrara ***343***

DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO ESTUDO DE IMAGENS: O CASO DOS BESTIÁRIOS INGLESES
Muriel Araujo Lima Garcia ***354***

O RITO BATISMAL E AS HERESIAS: RELAÇÕES ENTRE ORTODOXIA E HETERODOXIA NA CARTA *DE TRINA MERSIONE*
Nathalia Agostinho Xavier ***360***

TENTAÇÃO E REDENÇÃO: SEXUALIDADE E ECLESIÁSTICOS A PARTIR DA ANÁLISE DE UMA *CANTIGA DE SANTA MARIA*
Nathália Silva Fontes ***372***

OS SERMÕES NATALINOS DE LEÃO DE ROMA (440-454)
Paulo Duarte Silva ***382***

O TEATRO DOS DEMÔNIOS: PODER E ESTIGMATIZAÇÃO NA *DE CIVITATE DEI*
Peterson Macedo de Oliveira ***395***

O CARÁTER PROFÉTICO ESCATOLÓGICO NOS ESCRITOS DE HILDEGARD VON BINGEN: EPISTOLOGRAFIA E VISÕES – UM EXEMPLO EM *SCIVIAS*
Rejane Barboza da Silva ***408***

CONSIDERAÇÕES SOBRE O HOMICÍDIO NO REINO DE CASTELA (SÉC. XIII): LEIS E PENALIDADES NO FUERO JUZGO E NO CÓDIGO DE LAS SIETE PARTIDAS
Rosiane Graça Rigas Martins ***419***

AS FESTES NOUVELLES DE JEAN GOLEIN (C.1400)
Tereza Renata Silva Rocha ***426***

A MODA MEDIEVAL: UMA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA
Thaiana Gomes Vieira ***437***

UM ESTUDO COMPARATIVO DE REPRESENTAÇÕES DEMONIZADAS DE JUDEUS E AS PRÁTICAS SOCIAIS EM HAGIOGRAFIAS CASTELHANAS DO SÉCULO XIII
Thalles Braga Rezendo Lins da Silva ***444***

A RECEPÇÃO DO MILÊNIO NO *EXPOSITIO IN APOCALISIM* DE JOAQUIM DE FIORE
Valtair Afonso Miranda ***456***

"ARCHA TESTAMENTI": A PREGAÇÃO FRANCISCANA NA LEGENDA ASSÍDUA DE ANTÔNIO DE PÁDUA
Victor Mariano Camacho ***463***

DE 'LABOUR' A 'CRAFT': CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRABALHO NA CIDADE MEDIEVAL INGLESA
Viviane Azevedo de Jesuz ***475***

Apresentação

O Programa de Estudos Medievais (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro recebeu, entre os dias 04 e 06 de junho de 2013, a comunidade acadêmica para a X Semana de Estudos Medievais. Assim como as demais semanas da última década, no referido evento privilegiamos o incentivo à pesquisa dos alunos de graduação e pós-graduação. Nesse sentido, graduandos, pós-graduandos e ex-alunos, cuja vinculação institucional tinha sido concluída após dezembro de 2011, puderam apresentar e discutir sua produção acadêmica.

Durante a semana, tal produção foi apresentada em vinte e duas sessões de comunicações, coordenadas por docentes mais experientes que, em sua grande maioria, atuam no ensino superior e possuem larga trajetória no campo dos estudos medievais. Assim, na atividade, contamos com a presença de mais de cem participantes provenientes de várias instituições brasileiras, entre as quais UFRJ, UERJ, UFF, UFPB, UFG, UNIRIO, UFES, UFPR, UNESP, USP, Estácio de Sá e Gama Filho, e interessados em geral no estudo da Idade Média. Os presentes puderam usufruir de um ambiente acadêmico de troca e proveitoso aprendizado, no qual estiveram congregados especialistas de diferentes áreas do conhecimento, com destaque para História, Arqueologia, Artes, Filosofia, Letras e Música.

Este volume reúne os materiais daqueles que, atendendo ao nosso convite, disponibilizaram os textos das apresentações realizadas durante o evento.

Com a X Semana de Estudos Medievais, o Pem ratifica sua 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
Coordenadoras do Pem-UFRJ

MESA REDONDA:
Trajetórias e expectativas acadêmicas de pesquisadores do Programa de Estudos Medievais

"DEUS AMICITIA EST". CARIDADE E AMIZADE EM PERSPECTIVA COMPARADA: AS VITAE DE BEATAS DA DIOCESE DE LIÉGE NO SÉCULO XIII FACE À DOUTRINA DA CARIDADE NA PATRÍSTICA E NA MÍSTICA CISTERCIENSE

Ana Paula Lopes Pereira
(Doutora - UERJ)

Em 2002 tive conhecimento das atividades do Programa de Estudos Medievais (PEM). Naquele momento, assistindo ao Ciclo Tradição Monástica e Franciscanismo, percebi o empenho e a qualidade dos palestrantes, mas principalmente a vontade de compartilhar o saber, permitindo intervenções e abrindo discussões profícuas. Desde então passei a frequentar e participar das atividades do Programa de Estudos Medievais. Em 2004 fui convidada para apresentar a minha pesquisa de mestrado e em 2005 participei, pela primeira vez, da VI Semana de Estudos Medievais. Em 2009, no momento em que foi aberta a primeira seleção para doutorado em História Medieval, entrei para o Programa de Pós-Graduação em Historia Comparada e pude então continuar minha caminhada acadêmica. A orientação da professora Andréia Frazão, seus questionamentos, sua leitura atenta e crítica, os debates abertos em suas aulas e a participação intensa e interessada dos colegas de turma permitiram que eu concluísse o doutorado em 2013. O exemplo do Programa de Estudos Medievais é justamente o de compartilhar de forma livre e alegre o conhecimento de todos. A presente comunicação tem, então, por objetivo apresentar os resultados da tese de doutoramento realizada sob a orientação da professora Andréia Frazão.

Ao término de nosso estudo sobre a relação entre a Caridade - amor de Deus - e a amizade espiritual nas vidas de beatas da diocese de Liége no século XIII, em perspectiva comparada com a doutrina da Caridade cristã na tradição testamentária, patrística e monástica - com especial atenção ao sistema teológico agostiniano e cisterciense - cremos

ter podido demostrar a transferência do modelo de amizade cristã masculina e monástica para o meio beguinal e conventual feminino, em uma região fortemente urbanizada, na qual os laços de solidariedade são fundamentais para a reprodução das formas de piedade mística feminina. Buscamos, sobretudo, demonstrar, através da narrativa hagiográfica, o estabelecimento de relações afetivas entre as beatas e os denominados amigos, familiares, diletos. Essas relações afetivas, cujo fundamento é o amor de Deus que elas sentem através da graça do Espírito Santo de forma absoluta, são vividas e narradas, garantem aos que as amam a ordenação dos seus afetos e assim a salvação. Os amigos, beneficiados pelo saber e poder divinos das beatas, por sua vez, testemunham seus gestos maravilhosos e garantem a veracidade do relato. Nesse sentido, os hagiógrafos buscam no sistema teológico agostiniano e cisterciense os elementos estruturantes para fundamentar as novas relações de amor e amizade, as emoções radicalmente vividas e transferidas aos outros, para predicar o ser dessas mulheres tornando a amizade uma virtude hagiográfica e os afetos sua essência.

Durante nosso bacharelado entramos em contato com o relato hagiográfico através da *Legenda Aurea* e, por outro lado, com a teologia mística cisterciense, fundamentada na união da alma com Deus, no imperativo da salvação e, portanto, no conhecimento de si. Interessamo-nos, então, em buscar outros tipos de relatos hagiográficos e, através da Biblioteca Hagiográfica Latina, encontramos a *vita* de Juliana do Monte Cornillon. Essa *vita*, escrita em vernacular por uma amiga da beata e depois passada para o latim por um autor anônimo, nos impressionou pela diferença no tipo de narrativa face à *Legenda Aurea*, nos temas, no encadeamento dos fatos. Juliana era uma hospitalária, uma mulher comum, mas visionária, que tentou estabelecer uma nova festividade, e encontrou a oposição dos homens, os escabinos da cidade de Liége, foi exilada e morreu só. Mas a *vita* de Juliana nos impressionou, sobretudo, pelo fato dela ter estabelecido um vínculo de amizade, expressada de forma veemente no vocabulário afetivo, com duas mulheres, sua biógrafa Eva de Saint-Martin e sua companheira Isabela d'Huy, a quem escolheu, pela semelhança de virtude e amor pelas coisas divinas, para ajudá-la a implementar a solenidade eucarística. Assim, empreendemos nossa dissertação de mestrado analisando as relações interpessoais ao longo dessa narrativa hagiográfica.

Para continuarmos nossa pesquisa procuramos outros relatos que poderiam ser semelhantes e encontramos na diocese de Liége o florescimento e a efervescência do movimento beguinal que foi descrito no relato inaugural de um novo modo de vida religiosa, a *vita* de Maria d'Oignies de Jacques de Vitry. Associamos essas duas narrativas com as de outras beatas produzidas na diocese de Liège pelos monges da abadia de Villers e pelo dominicano Thomas de Cantimpré,[1] e consideramos que o elemento mais evidente era a mística, a Caridade e o amor maravilhoso dessas mulheres comuns, recrutadas no patriciado urbano - as *mulieres religiosae*, mostradas por Jacques de Vitry justamente no Prólogo à *vita* de Maria d'Oignies - e que, após terem experimentado a vida beguinal, passaram para a ordem cisterciense pela necessidade de enquadramento. Durante o processo de escolha de um *corpus* hagiográfico que fosse relevante para nossos questionamentos de então, encontramos um conjunto de narrativas produzidas em um mesmo meio sociorreligioso formado por mulheres que escolheram voluntariamente a vida religiosa fora das comunidades monásticas. Essa nova forma de piedade, situada nos limites da heterodoxia, exigia o controle das autoridades eclesiásticas, mas, por outro lado, suscitava a admiração dos grupos aos quais pertencia. As palavras e os gestos das mulheres religiosas foram contados nos relatos hagiográficos, ou biografias espirituais, criando uma nova tipologia de santidade. A documentação escolhida forma um conjunto homogêneo no sentido em que oferece a evidência de uma forma de piedade laica e inovadora: são escritos com informações colhidas de pessoas que as conheceram dentro das comunidades nas quais as beatas viveram. Além disso, os relatos são colocados por escrito, com o objetivo, segundo os prólogos, de consolar a comunidade da ausência da beata - dessa forma, são relatos escritos pouco tempo após sua morte.

As *vitae* escolhidas compreendem, então, uma unidade espacial, temporal e estilística. Avançamos uma hipótese de pesquisa que

---

[1] Os hagiógrafos são: Jacques de Vitry, (1160-1240), cônego regular de São Nicolau d'Oignies, que escreve a *vita* de Maria d'Oignies. Seguindo seu exemplo, o dominicano Thomas de Cantimpré (1200-1272) escreve as *vitae* de Cristina, a Admirável, de Margarida de Yprés e de Lutgarde d'Aywières. Os outros relatos, o de Ida de Nivelles, Ida de Louvain e Ida de Léau, segundo a crítica erudita, emanam do *scriptorium* da Abadia de Villers.

concerne à manifestação da afetividade nos relatos hagiográficos, tal como foram produzidos para o círculo de beguinas e monjas, agentes de uma experiência mística e de uma forma de espiritualidade nova. Essas mulheres espantaram seus contemporâneos, que as criticaram e perseguiram ou que, como os hagiógrafos analisados, as amaram com um amor profundo e novo, formando um círculo de devoção e de sentimentos comuns, uma "comunidade emocional", para retomar o conceito elaborado por Barbara Rosenwein. Nesse sentido, a narrativa hagiográfica é o meio de expressão dessa nova forma de devoção, cujo acento é justamente o amor absoluto dessas mulheres por Cristo, que faz com que adquiram um saber e um conhecimento de si que permite, por sua vez, o exercício livre de uma afetividade sobre os homens e mulheres que elas amam e que são amados por elas.

Para empreendermos essa pesquisa e demonstrarmos nossa hipótese buscamos a literatura historiográfica referente às *vitae*, uma vez que esse *corpus* hagiográfico não era inédito. Encontramos uma vasta gama de pesquisas que apontavam múltiplas direções para a compreensão dessa narrativa e desse novo tipo de espiritualidade, abordando um conjunto de questões que concernem, ao mesmo tempo, à história do gênero e à história das representações, do sentimento religioso, da santidade. Primeiramente, esse tipo de relato hagiográfico é considerado como 'Biografias espirituais': são relatos que são feitos logo após a morte da beata, por pessoas que estiveram próximas a elas e que se caracterizava pela extrema devoção à humanidade de Cristo, à Virgem Maria, nas graças e favores místicos. Assim, para Simone Roisin, pioneira nos estudos da hagiografia cisterciense e a narrativa de Thomas de Cantimpré, o fato de que esses relatos tenham sido escritos logo após a morte das beatas e com o apelo às testemunhas dignas de fé, garantem a veracidade das maravilhosas experiências místicas. As vidas de santos, e precisamente as biografias espirituais, são, então, uma fonte importantíssima para escrutarmos as formas de devoção, os anseios espirituais do laicato, os gestos, os comportamentos coletivos.

Em seguida, a historiografia americana, com ênfase no estudo de gênero, considera a especificidade da espiritualidade feminina. Para Carolyne Bynum, as *vitae* demonstram a importância das práticas ascéticas (como o jejum associado à comunhão eucarística como forma

de controle do próprio corpo por partes das beatas) constitutivas da renúncia e da construção da identidade própria às mulheres religiosas. Mas também, a maioria das análises efetuadas sobre o movimento beguinal coloca essa primeira geração de beguinas e monjas no mesmo campo de investigação das grandes visionárias e escritoras do fim do século XIII e início do XIV, precursoras da mística renana. Michel Lauwers e M. Goodich, por sua vez, consideram que o relato hagiográfico é um mecanismo de controle da função das mulheres religiosas e serve como evidência para os processos de canonização. Ao fim, as beatas, sua espiritualidade e formas de devoção afirmam a função dos clérigos como os intermediários absolutos no sistema de salvação. Nesse sentido, a equivocidade do estatuto das beguinas aparece como uma ameaça à ordem eclesial, daí a necessidade de institucionalização e controle. Os autores aqui mencionados (dos quais não buscamos nos separar e sim apontar possibilidades diferentes de interpretação do conteúdo dessas *vitae*) são incisivos em mostrar a especificidade da espiritualidade feminina, o processo de institucionalização permitido através dessa narrativa clerical, mas também em afirmar a existência de um círculo de amizade que passa como evidente o que, para nós, é justamente o que era necessário tentar explicar.

Assim, juntamente com Guy Philippart, buscamos uma nova interpretação do relato hagiográfico, com sendo um objeto literário, e não um texto piedoso, com o objetivo de louvar os santos locais e nacionais. Assim, a própria narrativa se tornou, objeto de análise, daí a importância da análise do vocabulário afetivo e das manifestações dos hagiógrafos sobre seu próprio texto. Nos prólogos, parte da estrutura das *vitae* na qual os hagiógrafos expõem com clareza o motivo da colocação por escrito dos gestos das mulheres piedosas, eles evocam sua incompetência literária diante de tão belo objeto, de fatos tão maravilhosos manifestados em mulheres comuns; e dedicam sua obra aos amigos queridos das beatas. Dessa forma, os prólogos nos mostram que o amor e a amizade estruturam esse tipo de narrativa hagiográfica. Assim, na nossa análise da estrutura narrativa própria aos Prólogos das *vitae* buscamos demonstrar que a função do relato hagiográfico não se limita a compor um dossiê de canonização.

Procurando, então, demonstrar a importância proclamada nos prólogos das relações afetivas e da Caridade, amor absoluto de Deus, na constituição da santidade beguinal, nos preocupamos em compreender o conceito de *Caritas* e o que ele implica: o amor do próximo (*agapé, dilectio, amicitia*). Buscamos compreender o vocabulário testamentário e o vocabulário patrístico, bem como o sistema teológico patrístico. Vimos então que a *Agapé* (*Caritas*), de onde vem a dileção, o amor universal, aparece em um primeiro momento contrária à *philia* (*amicitia*), o amor preferencial. Fizemos uma revisão do conceito nas Escrituras e na Patrística Grega, para poder refletir sobre a Caridade no sistema teológico agostiniano, através do Comentário da Primeira Epístola de João. Em seguida, utilizando as análises de Brian P. McGuire, vimos como se manifestam as relações de amizade no mundo monástico oriental, através da tradição dos Pais do Deserto, no qual a ideia de *apatheia* domina e limita as manifestações afetivas, e no Ocidente latino, herdeiro de uma ética da amizade fundamentada em Cícero e em Sêneca. Em seguida vimos como as relações de amizade na aristocracia latina podem se estender às mulheres, mas estamos diante de um quadro no qual a expressão das relações afetivas e seu discurso é exclusivamente masculino.

Sabemos que a teologia patrística greco-latina deu uma nova dimensão ao conceito de pessoa, implicando novos valores dados às relações afetivas. Mas, considerando a teologia mística cisterciense e sua antropologia, com ênfase na ideia de individuo racional e capaz de chegar à beatitude através do amor, veiculadas nos tratado de Bernardo de Clairvaux e na doutrina da Caridade de Aelred de Rievaulx, que lhe permite criar uma doutrina sobre os *affectus*, foi possível perceber que a Caridade é entendida não como amor ao próximo, universal, mas como amor de amizade. Ou seja, o ideal de amizade espiritual como uma virtude monástica foi elaborado ao longo do século XII, tornando-se um dos temas maiores da antropologia cisterciense. A amizade espiritual monástica se caracteriza pelas relações intimas e preferenciais entre os monges que vivem as doçuras do Paraíso (o claustro) - eles são iguais e tendem à beatitude com um mesmo ardor e um mesmo amor. De fato, a teologia mística cisterciense, e o desenvolvimento de uma antropologia manifestada por uma consciência de si

e do outro acabam penetrando as outras categorias sociais, permitindo a expressão do sentimento espiritual do laicato, segundo seu modelo e seu vocabulário.

Assim, indagamo-nos por que, em relação à tradição patrística e monástica, a prática e o discurso da Caridade, vivida como amor do próximo e como amizade espiritual, floresceu no meio secular e semirreligioso feminino no século XIII. Ou seja, como a teologia mística e a linguagem da amizade espiritual, celebrada nas fontes cistercienses, se estendeu para além das comunidades monásticas, influenciando a piedade laica e a manifestação das práticas afetivas que aparecem nas fontes hagiográficas relativas às mulheres piedosas da diocese de Liège. Pensamos que essa mudança e essa abertura se manifestaram de forma mais evidente nas biografias espirituais escritas pelos amigos das beatas. O *corpus* hagiográfico liegense mostra, de fato, que o ideal de amizade espiritual pode ser estendido em direção à mulher, mas, mais do que isso, elas não somente podem ser objeto de um amor de amizade, mas também são elas que determinam, pela sua posição privilegiada em relação ao divino, os limites e a desmedida desse amor.

Nosso objetivo foi compreender o significado patrístico e cisterciense do amor de Deus e do amor ao próximo tal como aparecem nos tratados teológicos para, através de uma análise comparativa, compreender como esse amor é adaptado e ressignificado pelos hagiógrafos, sejam cistercienses, cônegos regulares ou dominicanos. A transformação semântica está relacionada ao gênero literário e ao meio cultural do autor, bem como à mudança no sistema de valores que uma determinada sociedade conhece em razão de novas necessidades subjetivas, que devem ser designadas por novos signos verbais ou por uma nova compreensão do estoque de conceitos teológicos sistematizados. Assim, por meio da comparação de objetos contemporâneos, pudemos aplicar a ideia de transferência segundo Michel Espagne, com conceitos que para nós pareceram bastante operacionais, como os de recomposição e reinterpretação.

Esperamos ter podido demonstrar como os monges do século XII, se esforçando para conhecer os mistérios do amor e da amizade, criaram uma nova interpretação do mandamento do amor ao próximo e, consequentemente, uma nova aceitação das relações de amor e amiza-

de no meio monástico. A amizade se torna, então, uma virtude hagiográfica. Nesse sentido pudemos supor a existência de uma aceitação comum, o relato hagiográfico tendo como função a edificação dos fiéis e também, bem como o tipo de santidade que veiculam, sendo um reflexo das relações humanas e de um sistema de valores que se modifica lentamente na Idade Média, em razão do caráter conservador da Igreja e do desejo de retorno às origens, e da força das *auctoritates*.

Realizamos a análise da estrutura da narrativa hagiográfica, bem como a análise lexical e semântica do vocabulário que recobre as emoções e as relações afetivas. O vocabulário empregado atribui um sentido e define uma realidade suscetível de nos fazer perceber a formação das relações afetivas e a manifestação das emoções. Os textos das *vitae* têm uma estrutura interna que acompanha geralmente o progresso espiritual da beata, a efetivação de um programa de santidade. Assim, a narrativa é dividida entre a descrição do *homo exterior* e do *homo interior*, ou seja, a aparência externa das beatas, que deve acompanhar o esforço de ascese, de penitência, de jejum que empreendem ao longo de sua existência, e os dons e as graças do Espírito Santo, que lhe conferem o saber e o poder necessários para o seu agir, salvar os viventes e os mortos. Os textos são completados com relatos, *exempla*, das manifestações de devoção e de conhecimento místico de que são beneficiadas as beatas pela graça do Espírito Santo e, finalmente, ao longo do texto, inúmeros relatos de pequenos milagres e intervenções feitas pelas beatas para seus amigos nos fornecem o material essencial para compreendermos as relações interpessoais na narrativa hagiográfica. Buscamos, assim, analisar as formas e os mecanismos das relações afetivas, e que modelos de amizade foram construídos. Nesse sentido, buscamos as construções dos sintagmas, das metáforas (utilizadas pelas beatas e pelos hagiógrafos) e o contexto em que o vocabulário é empregado, para expressar determinados comportamentos e gestos em relação a determinados indivíduos. Demonstramos a construção da santidade durante a infância e a *conversio*, e analisamos as relações afetivas entre a beata e sua parentela, que agem ou não pela conversão e reconhecem o programa de santidade empreendido. Ainda, iniciamos o que chamamos de análise *ad status*, ou seja, das ações salvadoras das beatas, através da luta contra os demônios, da exortação à confissão

dos pecados, das orações e das lágrimas de acordo com a condição sociorreligiosa dos beneficiados, laicos e eclesiásticos.

Mas, ao longo de nossa análise, um elemento fundamental aparece a relação entre conhecimento, intelecção e o amor. Desde Agostinho, sobretudo no *De Trinitate,* só é possível conhecer Deus através do Amor. A caridade é fundamento da intelecção, daí podermos relacionar *Affectus* e *Intellectus*. Assim, se as beatas, intermediárias entre Deus e os homens, garantem o progresso espiritual e a salvação dos amigos, estabelecendo os códigos dessa nova forma de amizade espiritual ou mística, elas o fazem pela infusão do saber pelo Espirito Santo, pela consciência que elas têm de seu programa de santidade, podendo então agir pelos próximos e pelos amigos. Buscamos classificar as funções específicas das beatas no sistema de amizade espiritual e mística: o conhecimento perfeito do coração e do espírito do amigo(a), os milagres e graças obtidos, a eficácia da oração, a revelação dos segredos pela salvação do outro e as consecutivas confissão e benção (que, no entanto, não podem exercer), a direção espiritual, a exortação tendo por objetivo o progresso espiritual do amigo(a) e a possibilidade do apostolado, limitados ao grupo pelo qual elas sentem a amizade e o afeto. E discutimos, sobretudo, a função fundamental da beata, que é a ordenação dos *affectus* dos amigos, não deixando que as paixões desordenadas levem os amigos ao pecado, à tristeza, à acedia. Através da palavra, da oração, das lágrimas e da alegria, a beata *re-forma* o amigo que se perde na desordem dos sentimentos; assim, ela age para sua salvação, no sentido em que o faz reencontrar a *pax*, a *tranquilitas*, a via para buscar a similitude perdida. Há uma transferência sensível da devoção, dos dons divinos, uma percepção sensível das graças divinas por aquele que é amado. Através da edificação mútua e da dupla eficácia da oração, a amizade é vivida em Cristo e é confirmada pelos dons do Espírito Santo. Jacques de Vitry afirma, de forma contundente, a função de conselheira e salvadora de Maria d'Oignies, que amou até o fim aqueles a quem amava, que nunca os abandonou e que, mesmo depois de morta, continuava a interceder por eles. Aqui a santidade é vivida, faz parte do cotidiano, não é apenas o exercício de milagres *post-mortem*, nos lugares de culto. Por outro lado, os amigos têm suas funções a exercer na relação afetiva: eles garantem sua vida terrestre,

por uma solidariedade efetiva nos momentos de perseguição, como é o caso de Juliana de Cornillon, perseguida e exilada pelos escabinos da cidade de Liége; e são os porta-vozes e testemunhas dos seus gestos maravilhosos, dignos de serem lembrados - é o que fazem Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, os hagiógrafos cistercienses de Villers e o hagiógrafo anônimo da *vita Juliana*.

Ao finalizar esse trabalho acreditamos que ainda resta muito a ser feito, como ir em direção aos teólogos-filósofos da primeira metade de século XIII, como Alberto, o Grande, Boaventura, Giles de Roma, para conhecer sua reflexão sobre o conhecimento de si, sobre a relação entre as formas de intelecção e de afeto, sobre o conceito de pessoa. Aumentar a análise do campo semântico do afeto e das emoções para associá-lo com as conceitos de razão (r*atio*), vontade (*voluntas*), natureza (*natura*), alma (*anima*), espírito (*spiritus*), pensamento (*mens*). Comparar as *vitae* des beatas com as *vitae* dos beatos conversos da mesma região e que foram descritos pelos biógrafos de Villers e de Aulne. Fazer um inventário de todos os personagens e todos os gestos para todas as *vitae* que compõem nosso *corpus*. Mas, finalmente consideramos que, buscando dar conta de uma piedade moderna, voluntária (o movimento beguinal), mas destinada ao controle eclesiástico (a clausura monástica), os homens da Igreja, que se tornam hagiógrafos, acabam por refletir sobre como essas mulheres simples conhecem os mistérios divinos e sentem perfeitamente a Caridade, vivida plenamente como amor do Cristo e amor ao próximo. Esse comportamento místico maravilhoso permite pesquisar a alma, o intelecto, o amor, a razão, a vontade e, finalmente, a "natureza" dessas mulheres. Pensamos poder dizer que, nessa reflexão sobre os modos de conhecimento e de emoção, os textos hagiográficos, escritos por homens imbuídos da teologia mística cisterciense, mas pertencentes à primeira escolástica, nos fornecem uma verdadeira "antropologia hagiográfica", uma antropologia da santidade.

PELO FRANCO DEBATE: UM OLHAR ANALÍTICO SOBRE O PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS COMO ESPAÇO FORMADOR DE PESQUISADORES[1]

Bruno Gonçalves Alvaro
(Doutor - UFS)

As reflexões que se seguem apresentam um duplo problema para mim. Como egresso do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e tendo, praticamente, toda minha formação acadêmica se dado em tal espaço, o perigo de produzir um panegírico é tentador e evidente. Contudo, defendo de imediato não ser este meu objetivo, apesar de, em alguns momentos, o tom ameno de minhas palavras demonstrarem o inevitável saldo devedor que tenho para com o Programa e a instituição ao qual ele está vinculado. Não obstante, em minha opinião, isso não significa que mesmo durante tanto tempo de ligação, eu não tenha desenvolvido particularidades como docente e pesquisador que extravasam os muros do Instituto de História e à sala do Programa de Estudos Medievais.

Em segundo lugar, infelizmente, ao mesmo tempo em que exponho isto, as universidades brasileiras continuam inseridas naquilo que tão bem ressaltou Jacques Le Goff há quase trinta e cinco anos para o quadro universitário francês:

> O mundo universitário está apanhado de uma tal rede de relações, de compromissos recíprocos que já só se critica às escondidas, nas conversas de corredor ou ao telefone. Os relatórios são quase sempre lisonjeiros, as defesas de tese idílicas. Os golpes baixos são sempre dados por debaixo da mesa. O debate de ideias desvanece-se.[2]

---

[1] O conteúdo deste texto foi revisto por mim no início de 2014, mas continua fiel às considerações que apresentei na mesa intitulada *Trajetórias e expectativas acadêmicas de pesquisadores do Programa de Estudos Medievais* na X Semana de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Expresso aqui minha gratidão às Professoras Andréia C. L. Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva pelo convite e pela posterior paciência por minha demora na entrega da redação final deste trabalho.
[2] LE GOFF, Jacques. Prefácio. *In:* GUERREAU, Alain. **Feudalismo: Um horizonte teórico**. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 9. O original em francês foi publicado em 1980.

Deste modo, ressalto que meu exercício intelectual e acadêmico, a convite da coordenação geral desta X Semana de Estudos Medievais, será a de inserir, tendo sempre como horizonte os dois pontos salientados anteriormente, o referido Programa no conhecido tripé que, em tese, norteia as atividades educacionais de nível superior no nosso país: o Ensino, a Pesquisa e a Extensão.

Aos críticos mais inflamados, e me resguardando de toda má-fé interpretativa das linhas que se seguem, por motivos que me parecem óbvios, apresentarei considerações apenas sobre o Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro,[3] ausentando em minha análise, injustamente, diga-se de passagem, os outros inúmeros laboratórios e programas alocados nas diversas Instituições de Ensino Superior do Brasil e que através de encontros, eventos, publicações, etc., dão seu quinhão de contribuição para a divulgação e crescimento da produção historiográfica brasileira sobre a Idade Média.

Finalmente, mais do que falar sobre minha própria trajetória como pesquisador e ex-aluno oriundo dos eventos e cursos de extensão realizados no âmbito do PEM-UFRJ, buscarei em minha fala analisar a pertinência deste programa como um espaço formador de profissionais capacitados à docência e pesquisa em História Medieval no nosso país.

O Programa de Estudos Medievais: Ensino, Pesquisa e Extensão

Criado em 1991, o PEM-UFRJ possui caráter interdisciplinar, reunindo pesquisadores de inúmeras instituições – públicas e privadas – e diversas nacionalidades. Seus projetos de pesquisa giram em torno das mais variadas temáticas, tendo todas, porém, o medievo como foco de estudo.

Coordenado em conjunto pelas Professoras Doutoras Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva, o PEM-UFRJ tem como principais objetivos estimular o intercâmbio entre medievalistas nacionais e estrangeiros; coordenar projetos e atividades

[3] A partir deste ponto utilizarei a conhecida sigla PEM-UFRJ quando me remeter ao Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de pesquisa de temas pertinentes à sociedade medieval; formar novos pesquisadores; promover discussões acadêmicas relativas ao mundo medieval; identificar, preservar e divulgar acervos de fontes relativas à Idade Média; produzir material didático, e patrocinar atividades de extensão universitária, levando, à comunidade em geral, informações sobre a Idade Média.[4]

Atualmente, a estrutura organizacional de investigadores divide-se em dois segmentos: Pesquisadores-associados e Pesquisadores-colaboradores.[5]

Contabilizando inúmeros cursos de extensão, palestras proferidas e dez encontros até o momento, em seus quase vinte e três anos de existência, o PEM-UFRJ contabiliza em seu histórico um total de cento e uma (101) monografia de conclusão de curso de Graduação.[6]

No que diz respeito à formação de pós-graduandos, o Programa não é menos profícuo, até agora são vinte e nove (29) dissertações de Mestrado e seis (6) teses de Doutorado.

Uma análise geral e, diria, *en passant*, das pesquisas, ao menos por meio dos seus títulos, pude observar que a grande maioria dos estudos dialoga muito proximamente dos trabalhos individuais de suas duas coordenadoras. O que é possível verificar por meio de seus projetos, publicações em periódicos como, também nos eixos principais de suas reflexões.

No caso da pesquisadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, verifica-se, deixando um pouco de lado seu trabalho no período de Mestrado, um profundo interesse em discussões hagiográficas e voltadas

---

[4] Cf. http://www.pem.historia.ufrj.br/quemsomos.html. Último acesso: 30 de maio de 2013.

[5] À parte dos inúmeros graduados e pós-graduados, pós-graduandos (mestrado e doutorado) e graduandos que atuam também como colaboradores. Até a presente data contabilizamos um total de 30 pesquisadores, entre associados e colaboradores. Observamos que o critério estabelecido no PEM-UFRJ para a divisão entre estes dois grupos de pesquisadores (associados e colaboradores) diz respeito, principalmente, ao tempo de carreira exercido em Universidades e Instituições de Nível Superior. Cf. http://www.pem.historia.ufrj.br/pesquisadores.html. Último acesso: 30 de maio de 2013.

[6] Alerto para o fato de que em meu levantamento, considerei as monografias concluídas entre os anos de 1997 até 2013, uma vez que o site do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro encontra-se em constante atualização. Cf. http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/colaboradores.html. Último acesso: 15 de março de 2014.

para os Estudos de Gênero. O primeiro caso, coroa-se com a publicação, em 2008, do interessante livro *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*, parte integrante da coleção *Estante Medieval* da Editora da Universidade Federal Fluminense (EdUFF).[7] Quanto às suas considerações sobre o constante intento de teórico de estudar Idade Média com enfoques baseados nas teorias, principalmente, pós-modernas, a historiadora tem exposto suas hipóteses em diversas revistas e congressos no Brasil e no Exterior.

Não muito diferente da colega de coordenação, Leila Rodrigues da Silva, tem orientando trabalhos diversos, mas, que, também, mantém algum tipo de relação com suas preocupações como pesquisadora na área de Alta Idade Média.

Seu aporte teórico difere-se do de Frazão da Silva, principalmente, no que diz respeito à abordagem pós-moderna. Tanto em seus artigos, quanto em seu último livro publicado, *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*,[8] é possível verificar a forte influência dos estudos sociológicos de Pierre Bourdieu, assim como, a presença de outro nome marcante como o de Terry Eagleton.

De certa maneira, penso ser esta uma das características diretivas mais interessantes das duas pesquisadoras e que, consequentemente, deságuam no Programa: por um lado, temos uma linha visivelmente influenciada pelas preocupações – ou ausência delas – pós-modernas, representações, noção de poder foucaultiano, etc. E, por outro, ressalto demais pontos que são evidentemente, diria eu, não ignorados, mas que não fazem parte do escopo de análise historiográfico pós-moderno, que é a busca por regularidades, modelos, etc.[9]

Apesar desse aspecto parecer destoante, as duas linhas teóricas

---

[7] SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo**. Niterói/RJ: EdUFF, 2008.

[8] SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Niterói/RJ: EdUFF, 2008.

[9] Uma leitura atenta do livro da professora Leila Rodrigues deixa clara sua intenção de verificar como Martinho de Braga constrói um discurso modelar de monarca por meio, por exemplo, de virtudes. Cf. Ibidem. p. 87-131. Ressaltamos que ao término do referido capítulo, a autora demonstra como as virtudes e os vícios são elementos argumentativos por parte de Martinho de Braga.

culminam na metodologia adotada pelas pesquisadoras e pelo grosso de seus orientandos: a comparação em História. Ao mesmo tempo, o consenso, não sem a normais querelas diárias, são uma demonstração pertinente de prática acadêmica.

Uma singela crítica jaz no fato de que há tempos essa profícua parceria não brinda a comunidade acadêmica com um livro a quatro mãos. Ou, sendo mais claro, expondo em conjunto, num só volume os resultados alcançados pelo grupo coordenado por Andréia Frazão e por outro lado, por Leila Rodrigues. Aliás, não deixaria de ser uma publicação sugestiva, já que esta e seus orientados trabalham com a Alta Idade Média, enquanto a primeira e seu orientandos com a Idade Média Central.[10]

Observa-se, deste modo, que o Ensino e a Pesquisa encontram-se unidos num mesmo pólo. Já que um e outro funcionam como irmãos siameses no cotidiano do PEM-UFRJ.

Um exemplo marcante é a prática já institucionalizada de que integrantes e egressos do Programa ministrem cursos no âmbito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, assim como em eventos externos. Ou mesmo, a presença de ex-alunos em cadeiras universitárias como docentes em instituições públicas e privadas, assim como na fundação de novos Laboratórios de Pesquisa voltados para a discussão sobre a Idade Média, mantendo, ainda, um saudável diálogo com o PEM--UFRJ, contudo, sem nenhum tipo de dependência seja ela prática ou simbólica.

Tal postura demonstra os caminhos abertos, construídos a partir de debates, ora tranquilos, ora mais fervorosos, no âmbito do Programa.

Finalmente, no que diz respeito ao terceiro aspecto, a Extensão, listar todos os eventos me tomaria enorme tempo. Por isso, me fixarei apenas em um projeto: Idade Média: Divulgação Científica.[11]

---

[10] A ausência de publicações recentes em conjunto, não significa que os dois braços diretivos do PEM-UFRJ não têm apresentado os resultados de suas investigações coordenadas. Exemplo disso são os livros: SILVA, Andréia 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 Editora, 2008 e RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte da; SILVA, Leila Rodrigues da. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (Séculos IV-VIII): Discursos, Estratégias e Normatização**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2011.

[11] No qual, inclusive atuo como colaborador externo.

Concluído no ano de 2012, seu relatório final pode ser consultado on-line na página do Programa.[12] No entanto, reproduzo aqui suas principais metas:

> produzir novos conhecimentos relacionados à vida social na Idade Média, bem como às atividades de ensino e às metodologias de pesquisa sobre tais temas; divulgar os resultados de pesquisas sobre o medievo para os profissionais que atuam no ensino fundamental e médio e público em geral, e promover atividades de extensão.[13]

Tal projeto mantém forte vinculação com outro, ainda em andamento, intitulado *A Idade Média nos discursos filmicos e nos livros didáticos*, cujos objetivos são "analisar os materiais didáticos sobre o medievo adotados no Brasil" e "avaliar as possibilidades de utilização de filmes relacionados ao medievo como recurso didático e divulgação da Idade Média".[14]

Ressalto que este projeto tem culminado em diversas atividades promovidas pelo PEM-UFRJ em diversos espaços acadêmicos ou não com ampla participação de público e com atividades ministradas por seus integrantes.

Por fim, destaco o projeto de pesquisa em conjunto que aborda as duas temporalidades presentes no Programa e é conduzido pelas duas coordenadoras: *Sociedade e poder: um estudo comparado da produção hispânica nos reinos romano-germânicos e da Idade Média Central*.

Neste projeto verifica-se o cuidado de utilizar o método comparativo partindo da análise do gênero hagiográfico do Ocidente Medieval. A comparação é empreendida, então, no cruzamento entre as hagiografias produzidas no reino visigodo e no de Castela a comparação prioriza dois aspectos principais: "os elementos textuais que permitem avaliar as eventuais continuidades e rupturas no fazer hagiográfico, e as relações de poder evidenciadas nas referidas obras".[15]

---

[12] Cf. http://www.pem.historia.ufrj.br/projetos.html. Último acesso: 30 de maio de 2013.
[13] Idem.
[14] Idem.
[15] Idem.

Considero que neste caso, retomando a crítica inicial, este projeto poderia resultar na publicação sugerida anteriormente por mim. E como eu disse no princípio deste texto, dois aspectos guiaram minhas reflexões.

Em primeiro lugar, a fuga constante da redação de um panegírico ou mesmo um panfleto propagandístico isento de análise crítica, o que acredito ter alcançado. Seguidamente, não menos importante e, talvez, o mais sensível para minha formação como docente e pesquisador, ter como parâmetro combativo aquilo salientado por Le Goff e não deixar jamais que o debate franco desvaneça.

Uma vez salientado isto e já exposto os motivos pelos quais considero que o PEM-UFRJ atende plenamente o tripé universitário que é o Ensino, a Pesquisa e a Extensão, parto agora para as considerações críticas finais e, ao mesmo tempo, gostaria de propor algumas sugestões.

Revisionismo ou ensaio crítico

Defendo não ser eu o melhor nome para desenvolver um estudo crítico a respeito do PEM-UFRJ e me intriga o fato de que em tempos nos quais historiadores têm voltado seu olhar para a produção da História da História, os mais novos integrantes do Programa não empreendam algum tipo de análise crítica acerca de seu ambiente de trabalho ou que, pelo menos, isso extravase os muros do Instituto de História e desemboque em publicações.

Na verdade, o que quero dizer é que há uma real ausência de um sério estudo monográfico ou mesmo dissertativo sobre a inserção do Programa no quadro nacional: suas contribuições, produções, afastamento temático ou não, etc. São questões que, a meu ver, deveriam ser cuidadosamente abordadas.

Um trabalho deste tipo atenderia uma demanda ainda carente que têm se resolvido apenas com estudos espaçados e restritos.[16]

---

[16] Um exemplo interessante e que penso ser um modelo a ser seguido trata-se do ensaio bibliográfico redigido pelos pesquisadores Leandro Duarte Rust e Mário Jorge da Motta Bastos no último número impresso da Signum: Revista da ABREM. Cf. BASTOS, Mário Jorge da; RUST, Leandro Duarte. Translatio Studii. A Historia medieval no Brasil. **Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais**, São Paulo, n. 10, p. 163-188, 2008. Outros estudos podem ser facilmente encontrados na Rede,

Como dito anteriormente, considero que uma cuidadosa leitura dos trabalhos de mestrado e das teses que vêm sendo defendidas no âmbito do PEM-UFRJ ajudaria a – e por que não? – analisar criticamente a História do Programa.

Concluindo, este tipo de trabalho, alerto, apresentará, para aquele que se dispor a empreendê-lo, dois complexos problemas: Como realizar um estudo crítico do seu próprio espaço de trabalho, crítico, diria eu, aos moldes que fogem àquilo apresentado por Le Goff? E: Como, ao mesmo tempo, não ser tentado a cair nas querelas rendilhadas da erudição?

As respostas virão, espero eu, com o tempo, o trabalho e o esforço conjunto e contínuo que, afirmo, ainda está presente no PEM-UFRJ. Pois, os combates e debates diários, alerto, não devem ser travados para o cultivo daquilo que nos mesmos quase trinta e cinco anos do prefácio legoffiano, Alain Guerreau, denominou como "ronron devoto". Por este mesmo motivo, continuarei, em minha breve jornada, a fugir do "gatismo intelectual" que teima em se apoderar dos que se propõem a conduzir um franco debate.[17]

---

no entanto, me furtei a não citá-los, uma vez que suas abordagens acabam centrando-se em outros temas que vão além do que proponho.

[17] Tomo os termos entre aspas de empréstimo de GUERREAU, Alain. **Feudalismo: Um horizonte teórico**. Lisboa: Edições 70, 1986.

DO LATIM *TRAJICERE:* ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE MINHA TRAJETÓRIA NO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS (PEM)

Marcelo Pereira Lima
(Doutor - UFBA)

Para começar, gostaria muito de agradecer imensamente pelo convite de participar como mediador dessa mesa, intitulada *Trajetórias e expectativas acadêmicas de pesquisadores do Programa de Estudos Medievais.* É sempre muito bom retornar para uma instituição que me acolheu há muitos anos e que foi também responsável pela minha formação. Participar das atividades do PEM nesta X edição torna-se tanto uma satisfação acadêmica, visto que posso falar sobre o que tenho trabalhado em minhas pesquisas, quanto um prazer ao rever pessoas tão queridas como a Profª. Drª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e a Profª. Drª. Leila Rodrigues da Silva.

Portanto, essa apresentação inicial terá explicita e conscientemente um caráter ambiguamente objetivo e subjetivo. Em tempos de questionamentos e desconstruções das relações e fronteiras entre categorias como "verdade" e "ficção", entre "objetividade" e "subjetividade", entre "descoberta" e "criação", entre "discursos históricos" e "narrativas literárias", queria explicitar uma forma particular de ver a minha própria trajetória no PEM. É pouco comum o que vou fazer e dizer hoje, porque, na minha tarefa de presidir esta Mesa Redonda, gostaria de aproveitar a oportunidade para igualmente apresentar um pouco da minha trajetória. Então, optei em não apresentar todos os participantes, isto é, o Bruno, a Rita e o Rodrigo, porque, em função do tempo, teremos que ser precisos. Como a lógica da Mesa é expor as trajetórias e expectativas acadêmicas de pesquisadores do PEM, considero algo melhor cada um fazer a própria apresentação.

Vamos à minha trajetória. Quanto penso nesta última expressão inevitavelmente levo em conta os seus sentidos etimológicos. Os substantivos e o verbo correlacionados ao termo "trajetória" (trajeto+oria), com suas vinculações com os termos *trajectio* (subs. f.), *trajectus*

(subs.m.) e *trajicere* (v. inf.) indicam o sentido de passagem e travessia. Sem dúvida, passei e atravessei a maior parte da minha vida acadêmica no âmbito do PEM. Mas o que normalmente esquecemos é que essas palavras também podem significar um outro sentido complementar, isto é, ao lado do sentido da "ação de fazer passar", temos o de "ação de lançar para além".[1] Portanto, é a partir desse último sentido que vejo a minha trajetória acadêmica, uma vez que, hoje, retrospectivamente, entendo-a como uma experiência que me lançou para além de mim mesmo, viabilizando a (re)criação contínua das minhas vontades de superar os limites e as dificuldades da investigação historiográfica, bem como alcançar as possibilidades de se estudar Idade Média no Brasil. Gostaria de discorrer um pouco sobre isso, mas queria fazê-lo de forma resumida, utilizando como eixo de exposição algumas das principais produções escritas e atividades das quais participei no PEM. Elas não são tudo que elaborei à época, mas sintetizam qualitativamente algumas experiências que me marcaram desde a graduação.

Comecemos por ela então. A minha trajetória acadêmica iniciou-se em 1993, quando entrei no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, atual Instituto de História, na UFRJ. Curiosamente, os primeiros contatos com a pesquisa propriamente dita não estiveram relacionados com a Idade Média. Eles ocorreram quando pude desenvolver investigações na Biblioteca Nacional sobre as relações entre liberalismo e sobre os militares nos periódicos da década 30 no Brasil do século XIX. A pesquisa era desenvolvida no âmbito do Núcleo de Pesquisa e Estudos Históricos (NPEH) e coordenado pelas Profª. Drª. Lilian da Fonseca Salomão e a Profª. Drª. Ana Maria Moura. Na ocasião, além da execução de reuniões, leituras específicas e participação em cursos de extensão, produzia comunicações com o intuito de apresentar e discutir os resultados da pesquisa, recebendo, inclusive, uma bolsa de Iniciação Científica entre 1995-96. No entanto, um ano antes, por volta de 1994, e paralelamente às atividades do NPEH, já havia começado a estudar propriamente o medievo, vinculando-me, especialmente, ao Programa de Estudos Medievais. Como havia dúvidas quanto à área a seguir, mantive uma relação ambígua entre o NPEH e o PEM, mas

[1] Cf. ARAÚJO, Heloisa. **Dicionário Escolar Latino-Português**. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes de Souza S/A, 1962. p. 1010-1011.

logo o interesse pela Idade Média revelou-se pessoal e academicamente mais marcante. Naquela época, havia diversas dificuldades e desafios de pesquisa herdadas da falta de tradições de investigações sobre o campo do medievalismo. Como Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva costuma dizer, até o final da década de 1990, a academia enfrentava a existência de poucos doutores especialistas, os títulos eram raros nas bibliotecas e editoras brasileiras, não circulavam facilmente periódicos nacionais, não havia associações que agregassem, em nível nacional, os interessados sobre o medievo e os núcleos locais e regionais eram quase inexistentes.[2]

Todo esse quadro mudou e tais dificuldades foram sendo superadas pouco a pouco. Ainda seguindo as reflexões da professora Andréia Frazão, vale lembrar que foi durante a década de 1990 que os principais órgãos de fomento no Brasil (CNPq e Capes) começaram a conceder bolsas e auxílios para quem desejava pesquisar a Idade Média. Além disso, diversas revistas acadêmicas foram sendo criadas ou abriram espaço para a publicação de artigos sobre o medievo. Teses e dissertações foram defendidas, demonstrando que as pesquisas na área não foram abandonadas. Ligado a isso, é importante observar que os novos mestres e doutores começaram a orientar novos estudantes na área. Associações e núcleos locais e/ou regionais foram sendo criados, grupos de pesquisa ganharam espaço em GTs e STs nos eventos de História e em eventos interdisciplinares, etc. É quase desnecessário dizer que as pesquisas sobre o medievo no Brasil deram um salto qualitativo à medida que a Internet viabilizou o acesso à bibliografia e documentação antes dificilmente acessadas fora dos arquivos europeus.[3] Em grande parte, sou exatamente o resultado desse contexto de mudanças mais favoráveis aos Estudos Medievais no Brasil.

De forma mais subjetiva, lembro-me de que as lacunas e as limitações técnicas eram superadas com muito esforço, boa vontade, dedicação e competência acadêmica das professoras Andréia e Leila. Quantos textos refeitos? Quantos livros emprestados? Quantas horas

---

[2] Cf. FRAZÂO, A. Reflexões sobre o uso da categoria gênero os estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, v.11, n.14, p. 87-107, jan./jul de2004.

[3] Sobre algumas dessas alterações ver FRAZÂO, A. Op. Cit.

de orientação? Quantas oportunidades para me reconduzir nas veredas da academia? Quantas histórias sobre as dificuldades ainda maiores da década anterior? Ainda me recordo das historias contadas por essas professoras sobre as reformulações dos textos quanto tudo era manuscrito ou datilografado. Assim, minha relação com o PEM, num contexto mais favorável ao desenvolvimento do medievalismo no Brasil, fez com que aos poucos abandonasse as investigações em História do Brasil e migrasse definitivamente para o estudo de domínios, abordagens e temáticas ligadas à História Medieval.

É claro que eu me beneficiei do contexto institucional do PEM para desenvolver minhas pesquisas. Criado em 1991, ele tinha e ainda tem um caráter interdisciplinar e reúne diversos pesquisadores cujos projetos se vinculam a temas concernentes à Idade Média. Muitos desses pesquisadores coetâneos tornaram-se colegas de profissão e diletos amigos, sem deixarem de ser colaboradores de primeira linha no processo de constituição e consolidação dos estudos medievais em outras regiões. Desde sua criação, essa instituição possui vários objetivos: a) estimular o intercâmbio entre medievalistas nacionais e estrangeiros; b) coordenar projetos e atividades de pesquisa de temas pertinentes à sociedade medieval; c) formar novos pesquisadores; d) promover discussões acadêmicas relativas ao mundo medieval; e) identificar, preservar e divulgar acervos de fontes relativas à Idade Média; f) produzir material didático, bem como patrocinar atividades de extensão universitária, estabelecendo pontes e trocas com a comunidade em geral e outros centros de ensino e pesquisa sobre o estudo da Idade Média. Sendo assim, foi nesse contexto institucional, onde ainda atuo como pesquisador colaborador,[4] que minhas investigações em Historia Medieval foram iniciadas. Não foi casual que participei como ouvinte e/ou palestrante de cursos, dos ciclos de palestras, aulas na graduação, encontros acadêmicos locais, regionais e internacionais e jornadas de iniciação científica. Essas atividades podem ser agrupadas em bloco, pois todas giraram em torno de temas sobre Poder, Religião, Religiosidade, Igreja, Reforma Papal, Celibato e Casamento. Como colaborador temporário, participei igualmente na organização do catálogo biblio-

[4] Sobre esse vínculo como pesquisador colaborador, conferir a página do Programa de Estudos Medievais http://www.pem.ifcs.ufrj.br/pesq.htm. Acesso em fev. de 2014.

gráfico de fontes impressas existentes nas bibliotecas do Brasil,[5] tudo isso foi promovido e/ou incentivado direta ou indiretamente pelas atividades do Programa de Estudos Medievais sob a coordenação da Andreia e da Leila. Com elas e com o PEM, aprendi a valorizar ainda mais os estudos acadêmicos e a me convencer de que era possível produzir conhecimento historiográfico de qualidade sobre a Idade Média.

Considero a História como uma busca problematizadora e heurística, que implica em precisão e criticidade, mas, como diria Denis Crouzet, quando fala de Lucien Febvre, ela é um "ato de simpatia".[6] Em última instância, apesar das dúvidas do que fazer, considero que meu primeiro ato de simpatia temática concretizou-se quando ocorreu o meu envolvimento nas atividades que me conduziram no sentido de produzir textos de caráter acadêmico, especialmente a monografia de final de curso. Monografia de final de curso: eis ai o que me parecia um bicho de sete cabeças! Os vínculos institucionais com o PEM e as pesquisas pessoais nele realizadas levaram-me para a elaboração da monografia de final de curso que foi concluída em 1997 e, o que é mais importante, dei um primeiro passo para enfrentar esse aparente "monstro" acadêmico. Na ocasião, estudei as legislações pontifícias sobre o celibato clerical, especialmente as suas implicações sócio-religiosas e político-econômicas contidas nos cânones de Latrão I, II, III e IV, séculos XII e XIII. A monografia intitulou-se *Reforma papal, religiosidade e ordenamento clerical: uma discussão acerca do projeto de hegemonia de Roma nos cânones ecumênicos de Latrão.* Ela foi orientada pela Prof. Drª Andréia Cristina Lopez Frazão da Silva e seu objetivo principal foi problematizar como o celibato clerical constituiu uma estratégia de controle sócio-institucional proposto pelo papado durante o século XII e o início do XIII. Dentro dos parâmetros da interseção possível entre a História Política e a História Cultural, apontei

---

[5] Conferir referência de catalogação da Biblioteca Nacional (CDD-940.1) e lista da equipe de colaboradores temporários da obra *Fontes primárias da Idade Média, séculos V-XV,* v.1 (1999). Alguns resultados dessa organização bibliográfica foram apresentados em comunicação no âmbito da XX Jornada de Iniciação Científica (CFCH) em 1997. O título da comunicação foi *A importância do levantamento das fontes primárias medievais escritas e impressas nas bibliotecas do município da cidade do Rio de Janeiro* (1997).

[6] Cf. CROUZET, D. Lucien Febvre. *In:* SALES, V. **Os historiadores**. São Paulo: Unesp, 2011. p. 76-77.

a complexidade dos projetos de reforma que tomaram lugar durante esse período, inserindo a cúria papal num processo de renovação institucional. No fundo, desejava analisar as tensões internas e externas que a cúria romana enfrentava para (re)constituir suas propostas de reforma eclesiástica diante de varias instituições sociais complementares e concorrentes. Como era de se esperar para um trabalho monográfico, o texto expôs muito mais os problemas de pesquisa do que deu respostas definitivas às minhas indagações sobre as legislações pontifícias. Por isso, logo cedo aprendi com as professoras Andreia Frazão e Leila Rodrigues que as respostas acadêmicas são sempre provisórias, embora precisem ser consistentes e bem formuladas. Portanto, a monografia foi o primeiro esforço mais sistemático que integrou uma discussão historiográfica sobre a reforma papal às questões teórico-metodológicas sobre os decretos conciliares lateranenses e, sem dúvida, marcou significativamente as investigações nos anos subseqüentes.

Em 2000, e ainda vinculado ao PEM e à UFRJ, comecei oficialmente a desenvolver minha pesquisa para a elaboração da dissertação de mestrado e, em dezembro de 2001, três meses antes do previsto, defendi o trabalho intitulado *Igreja Papal e o Casamento: a legislação do pontificado de Inocêncio III (1198-1216).* Com auxilio do CNPq, essa dissertação também fora orientada pela Prof. Drª Andréia Cristina Lopez Frazão da Silva e estava vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ (PPGHIS-UFRJ). A temática do mestrado foi um desdobramento do que tinha feito na monografia. Mas, antes disso, quando nem todas as fontes tinham sido reunidas nem a temática ainda tinha sido plenamente elaborada, lembro muito bem de que a professora Andréia Frazão assumiu a tarefa de orientar-me mais uma vez nessa nova empreitada que possuía certo "Q" de desconhecido para mim. Além dos cânones conciliares elaborados pelo papado, já discutidos na monografia, a documentação principal girou em torno das chamadas decretais ou bulas pontifícias no período de governo de Inocêncio III (1998-1215), um dos papas considerados mais importantes do auge do processo de organização e/ou institucionalização da Igreja de Roma, do Papado e da Cúria Romana. Na época, meu objeto de pesquisa estava associado à questão do casamento dos leigos nas representações legislativas papais. Ainda dentro de uma perspectiva

sócio-política e cultural, essa pesquisa visava destacar as relações entre os ideais matrimoniais propostos pelos reformadores romanos e suas práticas legislativas, acentuando especialmente os ajustes, as contradições e os recuos, bem como procurava demonstrar como as demandas sociais do período interferiam nos discursos jurídicos da Igreja de Roma.

Como era de se esperar, as atividades acadêmicas e textos produzidos tocavam direta ou indiretamente nas temáticas e nos problemas teórico-metodológicos concernentes ao estudo de documentos normativos produzidos no medievo, em geral, e nas instituições pontifícias, em particular. Portanto, as comunicações apresentadas em encontros, simpósios, congressos, colóquios e ciclos de debates, bem como a coordenação de mesas, as palestras, as aulas na graduação e em curso de extensão, a participação em cursos e workshops, etc. seguiram um duplo caminho convergente. Por um lado, essas atividades viabilizaram o amadurecimento intelectual, permitindo o aprofundamento de questões apenas esboçadas desde a graduação. Neste caso, junto com minha orientadora, enfrentei o desafio de investigar a fundo o problema do discurso reformador papal sobre o matrimônio a partir da perspectiva de uma espécie de História Cultural das Instituições. Por outro lado, como boa parte da bibliografia estava em italiano e as documentações em latim, decidi pedir reingresso para o curso de graduação em Português/Italiano (UFRJ), sem obviamente abandonar o curso de Mestrado em História. Embora não tenha terminado aquele curso, vínculo que durou apenas três semestres (2000-2001), a experiência no curso de Letras abriu oficial e extra-oficialmente novos flancos de pesquisa que carrego até hoje. No ambiente da Faculdade de Letras pude iniciar os estudos sobre a língua italiana, aperfeiçoar o português e ter os primeiros contatos com o estudo do Latim Clássico (Latim Genérico I e II). Além disso, pude paralelamente acumular 192 horas no curso de Latim do CLAC, um Curso de Línguas Abertos à Comunidade da Faculdade de Letras-UFRJ e coordenado pelo professor Auto Lyra Teixeira.

Em grande medida, esse vínculo teve outra importância mais marcante em termos interdisciplinares, mas esteve a reboque das minhas preocupações desenvolvidas no âmbito do PEM. O acesso aos campos

da Lingüística e da Teoria Literária fizeram com que redimensionasse minhas pesquisas para a análise dos problemas das (des)conexões entre os discursos históricos e as narrativas literárias. Não foi fortuito que a dissertação de mestrado igualmente problematizou a produção das práticas discursivas presentes nas legislações pontifícias sobre o casamento, sem usar as normas canônicas como simples reflexo de práticas conjugais espelhadas pelas instituições papais. Os discursos papais não eram transparentes. Ou seja, sendo algo estimulado pelo PEM, os contados com o universo interdisciplinar conduziram-me a burilar meus conceitos e métodos, sobretudo, no que tangia aos problemas das relações entre pensamento, texto e (con)texto de produção e apropriação discursivas. Isso justificou, por exemplo, a produção de comunicações e artigos que tinham uma clara preocupação de fazer a interseção entre História e Teoria Literária.

Logo após a defesa da dissertação de mestrado, resolvi dar continuidade ao estudo das (des)conexões entre Literaturas e Idade Média. Por indicação da Andreia e da Leila, e à convite da Editora Record, participei do evento de lançamento do livro *Excalibur*, que era o 3º volume da trilogia de romances históricos do autor inglês Bernard Cornwell (os outros dois títulos eram *O rei do inverno* e *O inimigo de Deus*). Ele foi realizado no Centro Cultural Banco do Brasil, no dia 6 de novembro de 2002, mas, infelizmente, por motivo de doença, Cornwell não pode comparecer, sendo substituído pela professora da Universidade Gama Filho Marta Silveira Bejder. Chamado "Em busca do Rei Artur", o evento foi não somente um debate sobre os aspectos estéticos da obra do autor inglês, como também uma discussão sobre os compassos e descompassos entre História e Literaturas Medievais. É quase desnecessário dizer que a preparação para o debate tornou possível o aprofundamento de meus conhecimentos sobre a relação entre esses campos, mas, juntamente com a experiência na Letras, marcou meu interesse paralelo pelos estudos literários e suas (des)conexões com os estudos historiográficos. Até hoje, de forma reconduzida, oriento alunos e alunas interessados nos discursos literários *da* e *sobre* a Idade Média. Sem dúvida, carregamos conosco oportunidades e experiências aparentemente pontuais.

Mesmo nos momentos em que estive oficialmente desvinculado da UFRJ estive associado ao PEM. No interregno depois do mestrado, os anos subseqüentes à defesa da dissertação (2002-2005) podem ser considerados um período de preparação para o doutorado. Nesse interregno, as dúvidas, experimentações e possibilidades de pesquisa eram numerosas, mas, apesar disso, essa fase também foi um momento de desdobramento de tudo que havia feito no âmbito do PEM e do PPGHIS-IFCS-UFRJ. Em 2002, por exemplo, participei de três eventos. O primeiro foi a apresentação de uma comunicação, intitulada *Assistencialismo: uma perspectiva histórica,* durante as atividades da IV Jornada Científica do C.M.S. Waldyr Franco, promovido pela Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura Municipal da Cidade do Rio de Janeiro. Tal como ocorreu na III Jornada o objetivo desse trabalho era estabelecer relações interdisciplinares entre as áreas de Educação, História e Saúde. Como naquela época estava envolvido com o estudo das relações entre Franciscanismo e Reforma Papal no século XIII, o estudo das instituições assistenciais no medievo gerou muitas indagações sobre esse mesmo tema para o mundo atual. No entanto, como o público não era unicamente formado por estudantes de História, sendo constituído de profissionais da saúde (médicos, enfermeiros, assistentes técnicos, assistentes sociais, administradores de instituições de saúde, etc.), o texto procurou fazer comparações entre o mundo medieval e o moderno e contemporâneo sobre a temática da assistência e do assistencialismo. Ainda em 2002, as investigações sobre o Franciscanismo medieval geraram um outro trabalho. Tratava-se de um tema geral caro e recorrente nas preocupações do PEM e, por isso, eu tinha uma curiosidade acadêmica de estudá-lo, talvez, de forma complementar às minhas preocupações com o papado medieval. Por isso, fiz um trabalho escrito em cooperação com a professora Valéria Fernandes da Silva, intitulado *O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII,* num evento chamado Ciclo Tradição Monástica e Franciscanismo, promovido pelo Programa de Estudos Medievais e pelo Instituto Teológico Franciscano.[7] Oficialmente, foi o meu primeiro trabalho que desenvol-

[7] Esse evento foi promovido pelo Programa de Estudos Medievais e o Instituto Teológico Franciscano, em outubro de 2002.

veu um assunto que contemplasse o gênero como objeto de estudo e como categoria de análise histórica e historiográfica. O texto procurou investigar os limites impostos ao uso da pregação, da palavra de Deus, pelos novos grupos de homens e mulheres que seguiam os preceitos franciscanos. A partir desse referencial, isto é, da constituição de uma *fraternitas* franciscana, baseada nos ideais de pobreza voluntária, penitência e pregação, eu e a co-autora, também um membro do PEM e à época orientanda da professora Andréia Frazão, desejávamos pensar sobre as atitudes e juízos, atribuídos ao uso da fala e do silêncio, assumidos por parte dos religiosos e religiosas numa perspectiva da História Cultural e de Gênero.[8]

Embora as relações entre Franciscanismo e Gênero ocupassem parte de minha atenção, não deixei de lado as temáticas da dissertação de mestrado.[9] O curso de extensão, intitulado *O casamento na Idade Média: relações entre o discurso e a prática,* é um bom exemplo disso. Ele foi realizado em 19 de junho e 3 de julho e promovido pelo PEM-IFCS-UFRJ e registrado na Sub-Reitoria de Desenvolvimento e Extensão da UFRJ. No primeiro encontro, ministrei a palestra *A historiografia do casamento medieval: das relações sociais às práticas simbólicas, do discurso às práticas legislativas e cotidianas*. Já no segundo encontro, apresentei a palestra *A mulher, o homem e o casamento na legislação pontifícia do início do século XIII: discurso jurídico e prática legislativa nas* ***epistolae decretales.***[10] Como se vê, esse evento representou muito

---

[8] Essa comunicação foi publicada nas atas do evento: LIMA, M.P.; SILVA, V.F. O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII. *In:* COSTA, S.; SILVA, S.; SILVA, A.C.L.F.; SILVA, L.R. CICLO TRADIÇÃO MONÁSTICA E FRANCISCANISMO, 1, 2002, Rio de Janeiro, **Atas**... Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais/Instituto Teológico Franciscano, 2003.

[9] Essa mesma preocupação com o Franciscanismo e Reforma Papal deu outros frutos um ano mais tarde. A comunicação, intitulada *A linguagem e comunicação na Idade Média dos séculos XII e XIII: das epistolas papais às cartas clarianas no séculos XIII,* foi apresentada no XIII Ciclo de Debates em História Antiga Linguagens e Formas de Comunicação. Este evento foi realizado pelo Laboratório de História Antiga (LHIA) do IFCS- UFRJ, durante o período de 3 a 7 de novembro de 2003. Dado o meu interesse pelas relações entre História e Lingüística, forjada desde 2000-2001, esse trabalho significou um esforço de reflexão comparativa sobre os aspectos histórico-lingüisticos das documentações pontifícias e clarianas.

[10] Curso de extensão expedido pela Sub-Reitoria de Desenvolvimento e Extensão da UFRJ, em julho de 2002.

bem a continuidade com as pesquisas feitas no mestrado, mas também significou a divulgação e aprofundamento das análises feitas em 2000-2001. Na ocasião, ficou claro o quanto as atividades de extensão preenchem um papel importante na formação de pesquisadores e docentes na área dos Estudos Medievais.

O ano de 2003 foi mais produtivo nesse empreendimento de divulgação e aprofundamento das pesquisas feitas antes, mas esse período já demonstrava indícios de mudanças que iriam ser importantes para as investigações posteriores. Embora a coordenação de comunicações já demonstrasse meus interesses de estudar outras regiões mediterrânicas,[11] como a Península Ibérica, esse ano de 2003 serviu para discutir os parâmetros temáticos e teórico-metodológicos realizados ao longo da dissertação de mestrado. Por isso, participei da atividade chamada *Discutindo a Pesquisa*, promovido pelo PEM-UFRJ, e realizada nos dias 21 e 30 de maio de 2003. Tratava-se de um evento que dava oportunidade para a divulgação das pesquisas dos recém formados na pós-graduação. No formato ambíguo de uma espécie de palestra-aula, isso foi direcionado para os alunos da graduação no Departamento de História do IFCS-UFRJ. É interessante notar que essa estratégia de divulgar a pesquisa em aulas na graduação e/ou pós-graduação é uma atividade de adoto até hoje para os meus alunos e alunas em formação. Costumo chamar de *Discutindo a pesquisa na graduação* ou *Discutindo a pesquisa na pós-graduação*. Não preciso dizer que qualquer coincidência não é mera semelhança, pois, inspirando-me no PEM, apliquei algo que foi eficaz na minha própria formação acadêmica.

Mas foi no âmbito da produção escrita que essa continuidade se deu. Se, por um lado, mantive meus interesses pela História do Corpo, vinculando os campos da Educação, História, Saúde e Estudos de

---

[11] Coordenação de mesa de comunicações intitulada *Igreja, heresia e poder na Península Ibérica nos séculos IV-V,* realizada no dia 18 de novembro de 2003 no IFCS-UFRJ. Participação na coordenação de mesas de comunicações no *XIII Ciclo de Debates em História Antiga Linguagens e Formas de Comunicação*, realizado pelo Laboratório de História Antiga (LHIA) no IFCS-UFRJ, durante o período de 3 a 7 de novembro e 2003. Nessa mesa, em função da parceria entre o LHIA e o PEM, coordenei uma mesa sobre temáticas medievais.

Gênero,[12] por outro, não negligenciei minhas investigações sobre a Reforma Papal no período de Inocêncio III.[13]

Para além de tudo isso, ainda seguindo a postura de valorizar a interdisciplinaridade cultivada no PEM, o ano 2003 foi também um período de experimentação de novas relações com outros campos de conhecimento. Só para dar um exemplo, participei regulamente como ouvinte de todas as atividades do curso Antropologia das Sociedades Complexas (Antropologia e História), ao longo do primeiro semestre de 2003, e ministrado pelo professor Gilberto Velho, naquela época, professor Titular de Antropologia Social e Decano do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ. Como o curso versava sobre a temática das relações entre Indivíduo e Sociedade a partir de diversas tradições intelectuais, meu envolvimento nessa disciplina visava criar um arcabouço teórico-metodológico para pensar melhor sobre as concepções de sujeito na Idade Média. Na verdade, tinha em mente o problema das relações entre consentimento individual e as pressões sócio-familiares acerca das relações conjugais no século XIII. O curso viria a ser fundamental para futuras pesquisas sobre o consentimento matrimonial e, por isso, quase fiz o doutorado na área de

---

[12] Coordenação da mesa *Disciplinando o corpo*, no I Congresso de Saúde, Gênero e Corpo do CMS Waldyr Franco, no dia 29 de agosto de 2003. As reflexões críticas sobre a categoria gênero, saúde e educação fizeram-me igualmente participar do evento chamado *Projeto Mulher: um mergulho entre a voz e o silêncio*, realizado pela Secretaria Municipal de Educação, pela Coordenadoria do Programa de Orientação Sexual e pela Gerência da Divisão de Desenvolvimento Educacional, em 26 de agosto de 2003. O título da palestra foi *Gênero: uma perspectiva sócio-cultural e histórica.* Tratou-se de uma palestra voltada especialmente para o público em geral, sobretudo as vítimas de violência sexual doméstica e assistidas pela Prefeitura da Cidade de Angra dos Reis.

[13] Participei do V Encontro Internacional de Estudos Medievais, promovido pela ABREM, pelo Instituto de Letras da UFBA e pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística UFBA, entre 2 a 4 de julho de 2003, na qualidade de expositor da comunicação *O discurso do poder reformador nos tribunais pontifícios: o matrimônio de Felipe Augusto nas cartas de Inocêncio III*. Tratava-se de um desdobramento do último item do meu quarto capítulo da dissertação de mestrado, cujo assunto girava em torno de um estudo de caso que discutiu as relações complementares e conflituosas entre as propostas de reforma do casamento elaboradas pelo papado e as práticas discursivas elaboradas pelos meios laico e eclesiástico da corte de Felipe Augusto, rei de França. Participação do evento promovido pela ABREM, pelo Instituto de Letras da UFBA e pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüísticas UFBA, em 2003. Como não pude ir ao evento, uma colega, Fabrícia, leu meu trabalho na ocasião.

Antropologia no Museu Nacional, pois aguardava a formação e consolidação do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

Os frutos intelectuais dessa experiência interdisciplinar das relações entre História Medieval e Antropologia ocorreram em dois momentos. Em primeiro lugar, isso ficou evidente em 2005, quanto participei do I Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais, VII de Estudos Antigos e Medievais "Relações de Poder, Cultura e Educação", com a comunicação *Individualismo e consenso nas decretais inocencianas do início do século XIII*, realizados na Faculdade de Ciências e Letras, ENESP, Campus de Assis, entre 12 a 14 de abril de 2005. Essa comunicação viria a ser o cerne de um artigo muito mais amplo intitulado *Indivíduo e consentimento nas decretais inocencianas sobre o matrimônio no início do século XIII.* Desde minha inserção no Programa de Estudos Medievais, uma preocupação norteou as pesquisas empreendidas no seu âmbito: analisar a política reformadora da Igreja Romana através das formulações jurídicas sobre o casamento. Cada vez mais, essa escolha levou-me a partilhar das orientações do projeto *Hagiografia e História*, coordenado pela Prof. Dr. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, desde 2001, pois estava inclinado a investigar as relações entre Igreja e Sociedade num período em que as instituições romanas promoviam a reforma eclesial e buscavam impor o seu projeto ideal de Igreja e de Sociedade à hierarquia eclesiástica e aos fiéis. Nesse sentido, a pesquisa foi conduzida a três eixos de análise: a) as propostas de controle social do papado, o que era considerado transgressão na esfera das relações conjugais e as transformações das metas e projetos romanos frente às pressões sociais; b) o papado como centro de produção e recepção de saberes jurídicos; c) as relações de gênero. No artigo citado acima, além de fazer uma espécie de História Antropológica, articulei algumas das principais orientações do projeto *Hagiografia e História*, embora não tenha me preocupado propriamente com a questão das vidas de santo e beatos.

Mas foi justamente a partir de 2006 que comecei a sistematizar melhor meu projeto de pesquisa doutoral. Inicialmente, tinha a pretensão de retornar ao IFCS-UFRJ, mas o novo Programa de Pós-Graduação em História Comparada não tinha ainda na ocasião o doutora-

do. Por isso, prestei concurso para a Universidade Federal Fluminense. Nesse caso, financiado pela Capes, iniciei o curso no Programa de Pós-graduação em História da UFF, sob a orientação do Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos. Durante o curso de doutorado (2006-2010), continuei pesquisando os textos normativos e as regiões mediterrânicas, mas, em decorrência de pesquisas paralelas e anteriores, iniciadas no PEM, resolvi concretizar meu interesse de investigar a península Ibérica medieval no século XIII. Havia várias razões para isso: 1º) queria continuar estudando as regiões meridionais da Europa Ocidental; 2º) os vínculos com o PEM (IFCS-UFRJ), com a ABREM, com o Núcleo de Pesquisa *Translatio Studii*: Dimensões do Medievo (UFF) e as discussões com o meu novo orientador, Prof. Dr. Mário Jorge, e com minha ex-orientadora, Andréia Frazão, serviram-me de incentivo para continuar pesquisando a Idade Média, levando em conta os aspectos prático-materiais e discursivo-simbólicos do tema casamento; 3º) a disponibilidade das documentações em castelhano medieval servia-me como outro incentivo e critério de viabilidade de elaboração da tese em quatro anos; 4º) a temática do casamento medieval, que me era cara, continuaria sendo explorada (eu daria continuidade ao mestrado) e seria aprofundada em outros contextos históricos (península Ibérica). 5º) apesar das numerosas diferenças, vale lembrar que muitos textos castelhanos incorporaram as tradições romano-canônicas, desenvolvendo temáticas e abordagens semelhantes às tratadas nas tradições textuais pontifícias. Portanto, o doutorado foi ambiguamente tanto uma continuidade quanto um ruptura nas minhas investigações acadêmicas.

No entanto, no lugar de uma História Cultural das Instituições, focada no tema do casamento, desde o final do mestrado, por volta de 2001-2002, como vimos antes, comecei a estudar mais efetivamente as diversas vertentes da História das Mulheres e dos Estudos Feministas e, em especial, as (des)articulações entre os Estudos de Gênero e a História Institucional do Direito Medieval. Por isso, sobretudo a partir de 2006, desenvolvi um projeto de pesquisa intitulado *Gênero e casamento nas fontes jurídicas de Afonso X. séc. XIII.* Em parte, a virada para os Estudos de Gênero foi resultado da influência de Valéria Fernandes da Silva (hoje doutora pela Unb e egressa do PEM) e da já citada An-

dréia Frazão. Bem antes de mim, as duas assumiram o desafio de estudar esse campo quando havia muito poucos trabalhos que tentavam combinar os Estudos medievais com os Estudos de Gênero no Brasil. Confesso que, ao observar e acompanhar direta ou indiretamente as pesquisas da Valéria e da Andréia, despertei uma curiosidade de estudar as diretrizes de gênero. Como essas autoras fizeram para os seus próprios objetos de estudo, considero que tal virada temática ocorreu também em decorrência das insuficiências das abordagens historiográficas, teórico-metodológicas e epistemológicas tradicionais sobre o casamento e as instituições políticas e jurídicas medievais.

É importante lembrar que essa temática sofreu algumas alterações durante a pesquisa. Por exemplo, em 2008/1 tinha em mente incluir a vida religiosa feminina como outro eixo temático, talvez, por conta da minha trajetória no PEM. A partir de 2008/2, resolvi regressar às pretensões anteriores a 2007/1. Esse relativo retorno ao tema de pesquisa justificou-se pela percepção da complexidade do meu objeto de estudo. Apesar de a vida religiosa feminina ser um assunto importante para minha tese e para investigações posteriores, incluí-la como uma variável de controle significaria desviar o foco de investigação, prejudicando a pertinência e o critério de viabilidade da tese. Apesar disso, mais tarde, a questão das (des)conexões entre gênero e vida religiosa feminina foi abordada em um artigo coletivo elaborado por mim e pela professora Andréia Frazão.[14] "Variável de controle", eis aqui outra expressão cara ao PEM, ou melhor, na verdade, considero um legado das orientações da Andreia Frazão. Ainda hoje, já como professor universitário de uma instituição federal, a UFBA, utilizo esse termo para designar um assunto ou objeto específico de investigação historiográfica com claras funções metodológicas capazes de contribuir para a reconhecimento, reunião, formação ou reconstituição dos corpora documentais.

Seja como for, superando os "desvios", no doutorado, busquei compreender a relação entre as diretrizes de gênero e a questão do casamento nas obras jurídicas, sem deixar de articulá-las ao processo de afirmação do poder monárquico, ao programa de construção de uma

[14] Cf. LIMA, M. P.; FRAZÃO, A.C.L. Gênero e vida religiosa feminina nas *Siete Partidas*. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 1, n. 2, jul./dez., 2008.

unidade jurídica e à renovação do direito proposto pelo governo de Afonso X. Esse afunilamento da temática, essa "variável de controle", como diria Andréia, foi resultado da alteração da própria problemática principal. Ele também é produto das reflexões feitas a partir do Exame de Qualificação na UFF realizada em 2 de abril de 2009. A partir de 2008/2 orientava meus estudos no sentido de saber se, como e por que os discursos sobre as relações de gênero, presentes nos documentos jurídicos sobre o matrimônio, nos informam sobre a vida institucional monárquico-eclesiástica no período de Afonso X no reino de Castela e Leão no século XIII. Diante disso, percebi que o objeto de pesquisa suscitado por essa problemática tinha implicações muito mais complexas, demandaria mais pesquisa e não seria exequível para os prazos estabelecidos pelo PPGH-UFF. Tendo em vista a necessidade de circunscrever ainda mais o objeto de pesquisa, e dado a quantidade de material coletado sobre o adultério, fiz novas alterações na problemática. Em virtude das críticas feitas no Exame de Qualificação, concentrei minha atenção no sentido de saber como e por que as diretrizes de gênero interferiram nos discursos sobre o adultério presentes nas principais codificações afonsinas. A partir dessa problemática mais circunscrita, sustei como hipótese norteadora de toda a tese a asserção de que as diretrizes de gênero articularam-se ao complexo, variado e móvel processo de "criminalização" institucional do adultério, porque era uma estratégia importante de controle social e de (re)produção de hierarquias propostos pelos discursos jurídicos da monarquia afonsina. Portanto, no final do doutorado, dada a complexidade dos aspectos teórico-metodológicos e historiográficos, terminei por desenvolver o tema/objeto relacionado aos discursos sobre o adultério nas fontes jurídicas afonsinas, já que a riqueza documental, os aspectos teórico-metodológicos e a implicações históricas fizeram-me perder em extensão e ganhar em profundidade na pretendida abordagem. Não é casual que a minha tese defendida em abril de 2010 foi intitulada da seguinte forma: *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284).*[15]

---

[15] Cf. LIMA, M.P. **O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**. Niterói, 2010. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História,Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

Tanto as novas experiências na UFF quanto as que tinha vivido no âmbito do PEM-UFRJ contribuíram no sentido de articular melhor as relações inseparáveis entre ensino, pesquisa e extensão. Ao lado da minha experiência nos ensinos fundamental e médio, e no próprio estágio de docência na UFF, foi no âmbito do PEM e da UFRJ que pude assimilar o traquejo de preparar programas e cronogramas de aulas, numa espécie de *imitatio* "(re)criativa" e "recreativa" do que era ministrado nas disciplinas da Leila e da Andréia. Quanto dava os primeiros passos em direção a pesquisa doutoral, isto é, entre 2005-2006, lá, além de retomar meus vínculos oficiais com o PEM e a UFRJ, exerci a função de professor substituto, ministrei 8 disciplinas, sendo 4 obrigatórias, que estavam ligadas aos cursos de *História Medieval I* e *História Medieval II* (ministradas duas vezes cada), e outras eletivas, cujas temáticas giraram em torno das (des)articulações estabelecidas entre a História das Mulheres, os Estudos de Gênero, História Política e o Medievalismo. Neste último caso, os títulos das disciplinas foram *Estudos de Gênero, Estudos Feministas e História das Mulheres: um balanço historiográfico*; *Formação das Monarquias Medievais: realeza, poder e gênero no medievo*; *Gênero, Corpo e Relações de Poder na Idade Média*; e, por último, *Relações de Parentesco, Casamento e Sexualidade na Idade Média (V-XV).* Ainda lembro de textos, assuntos e discussões que ministrei nessa fase na minha formação acadêmica. Nessa fase, no âmbito da docência, aprendi a valorizar a troca de informações, percebendo que é realmente possível construir espaços coletivos propícios para o debate crítico e criativo.

Não preciso dizer que todas as atividades de pesquisa, ensino e extensão foram pautadas direta ou indiretamente por essas experiências gestadas pela monografia, dissertação e tese, bem como pelas vinculações com numerosas instituições de pesquisa no Brasil, tais como a ABREM, o *Translatio Studii,* o *Vivarium* Núcleo Nordeste, (UFBA, UFAL e UFS) etc. Entre essas instituições, considero o PEM uma das principais referências que contribuíram de forma *sine qua non* para minha formação inseparavelmente pessoal e acadêmica. Para além dos três trabalhos oficiais, as muitas comunicações, palestras, conferências, cursos, minicursos, oficinas, *workshops*, coordenação de mesas, coordenação de Simpósios Temáticos (como, por exemplo, as últimas

edições do Fazendo Gênero), entre muitos outros eventos e atividades, foram realizados com o incentivo ou apoio do Programa de Estudos Medievais, sob a égide das professoras Andréia Frazão e Leila Rodrigues.

Quanto recrio retrospectivamente alguns pontos da minha trajetória acadêmica, percebo que os meus projetos atuais e possíveis contribuições para o desenvolvimento institucional no Departamento de História da Universidade Federal da Bahia não esteve desvinculado da experiência que tive no PEM. Em grande parte, ao lado do PPGH--UFF, e de outras vinculações institucionais, é necessário destacar que as minhas expectativas sobre os campos do ensino, pesquisa e extensão foram moldadas e reformuladas a partir dessa vivência. Cada um dos meus objetivos recentes pauta-se em orientações semelhantes as que aprendi a valorizar como historiador: A) Desenvolver criticamente o processo de ensino-aprendizagem de alunos e alunos, propondo disciplinas na graduação e pós-graduação, a fim de formar inseparavelmente professores e pesquisadores; B) Divulgar e aprofundar o estudo da Idade Média, sem negligenciar a orientação no sentido de desenvolver conteúdos conceituais, procedimentais e atitudinais ligados à docência e à investigações críticas junto aos alunos da graduação e pós-graduação; C) embora esteja relativamente aberto a novos temas e abordagens, como os que tenho desenvolvido no Projeto coletivo, intitulado *Gênero, Instituições, Poder e Cultura: medievalísticas e medievalidades em suportes multiculturais*, as minhas expectativas estão fundamentadas no aprofundamento de pesquisas já conduzidas ou reconduzidas até aqui desde a graduação, passando pelo mestrado até chegar ao doutorado. Neste caso, pretendo dar continuidade às investigações correlacionadas com a História da Igreja e do Papado, a Realeza Medieval, a História do Direito, a História Institucional, a História das Mulheres e Estudos de Gênero, e suas relações com o Medievalismo, atuando principalmente nos seguintes temas: Medievalidades, Idade Média, Direito Medieval, Reforma Papal, Realeza Castelhano-Leonesa, Relações de Poder, Corpo, Parentesco e Gênero. Ou seja, temas que me são caros desde a vivência mais direta no ambiente do Programa de Estudos Medievais.

Para além das continuidades e descontinuidades temáticas, talvez, o que mais marcou a minha formação foi um duplo legado cultivado no PEM: A) o apelo às abordagens fundamentadas em termos teóricos, metodológicos e epistemológicos, superando as perspectivas mera ou acentuadamente descritivas, sejam as mais realistas e "iluministas" ou mais construtivistas e pós-modernas; B) o incentivo a interdisciplinaridade. Ao lado da experiência de constituir o *Vivarium* Núcleo Nordeste, juntamente com outros colegas da UFMT, UFS, UFAL e UFTM, que também presam por esses dois aspectos, embora com diferenças marcantes, o *I Encontro Nacional Vivarium: olhares sobre a Antiguidade e o Medievo* foi forjado a partir da observação da experiência de outros congressos, como os da ABREM, os do Fazendo Gênero e as várias edições dos Encontros de Estudos Medievais do PEM-UFRJ.

Entre outras atividades de extensão, pretendo seguir uma pauta já experimentada ao longo de minha trajetória acadêmica, isto é, discutir temas sobre a História, em Geral, e o medievo, em particular, por meio de diversas linguagens iconográficas, cinematográficas, documentais, arqueológicas, historiográficas, etc.. Isso será viabilizado através da divulgação e discussão do conhecimento interdisciplinar não somente para o público interno da universidade, como também para o não especializado. O objetivo será construir ou estreitar melhor os laços entre a universidade e os diversos setores da sociedade, inegavelmente, outro legado do PEM-UFRJ na minha formação. Portanto, em síntese, tenho três expectativas que contribuirão para o desenvolvimento institucional na UFBA: A) divulgar e discutir criticamente o conhecimento histórico e interdisciplinar sobre o medievo; B) ajudar a criar ou, se for o caso, consolidar o estudo da Idade Média na UFBA, organizando grupos de estudos, laboratórios ou setores especializados em tornos dos temas destacados acima; C) por fim, articular melhor as instituições universitárias às outras instituições sociais organizadas fora do âmbito estritamente acadêmico.

Enfim, mais uma vez, gostaria de agradecer ao PEM, nas pessoas das professoras doutoras Andréia Cristina Lopes Frazão da Siva e Leila Rodrigues da Silva. Eu tenho várias razões para ficar muito feliz. Posso destacar as razões mais importantes. Não só tenho uma dívida com as duas em termos pessoais e afetivos, como também em termos intelec-

tuais e acadêmicos. Foi no âmbito do Programa de Estudos Medievais que aprendi também a dar aulas na universidade e fora dela, a pesquisar e usar a criatividade para propor atividades de extensão. Devo a elas a minha formação na graduação, passando pelo mestrado e pelo período em que fui professor substituto quando a instituição ainda era Instituto de Filosofia e Ciência Sociais e não Instituto de História. E, mesmo quando fui fazer o doutorado na UFF, que teve um papel muito importante na minha formação, representada na pessoa do professor doutor Mário Jorge da Motta Bastos, até me tornar professor da UFBA e ajudar a desenvolver e consolidar o *Vivarium* Núcleo Nordeste, tive em mente a experiência forjada *pelo* e *no* PEM. Durante todo esse período, continuei tanto afetiva quanto intelectualmente vinculado a ele, à Leila e à Andréia. No caso da Andréia, as afinidades temáticas, teóricas, metodológicas e epistemológicas foram e são ainda mais estreitas em função dos interesses semelhantes pelos Estudos de Gênero.

Para realmente finalizar essa minha exposição, é com grande alegria que gostaria de agradecer pela terceira vez ao PEM-UFRJ e, em especial, às suas coordenadoras, porque, com elas, convenço-me de que o trabalho acadêmico não é tão somente uma atividade exclusivamente solitária. Convenço-me igualmente de que ele cada vez mais é, ou pelo menos deveria ser, o resultado da vontade pessoal, da gana individual ou mesmo da sede pelo saber e pelo conhecimento crítico. No entanto, tudo isso não é isoladamente suficiente sem organização, sem empenho coletivo, sem troca, sem debate, sem norte, sem horizonte. E creio que as duas foram exatamente isso para muita gente: um norte, um horizonte. Mais uma vez agradeço e tenho certeza de que esse agradecimento é unanimidade e parte de todos nós.

A EDUCAÇÃO NO REINO VISIGODO: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA E DO PESQUISADOR

Rodrigo dos Santos Rainha
(Doutor - UESA)

O objetivo desta comunicação, nesta mesa comemorativa a esta escola de formação que é o Programa de Estudos pouco sobre o efeito desta escola de formação chamada Programa de Estudos medievais em minha vida e formação.

Devo começar sinalizando o sucesso do empreendimento da História Comparada, em um dos muitos modelos apresentados por Vernant e Detiene: a construção de espaços de debates e desenvolvimentos de pesquisa. O modelo proposto é levado a termo, de maneira vívida neste espaço.[1]

Mas vamos na busca desta trajetória: em primeiro lugar opto por sinalizar o que considero um orgulho em virtude de nossa realidade educacional, sou integralmente formado pela escola pública. Cursei o Ensino Fundamental na Escola Municipal Madrid. No Ensino Médio cheguei ao colégio Pedro II. Foi lá que obtive meu primeiro título como Bacharel em Ciências e Letras, conforme a tradição. Mais do que o título pelos Grêmios pelos quais passei, nos debates ou nas greves que estive envolvido, estas instituições transformaram minha relação com o mundo.

O curso de História foi a escolha feita por vocação e decisão. Sem querer ser sentimental, afirmo que em momento algum de minha trajetória acadêmica tive dúvidas sobre tal decisão, queria ser historiador e, ao mesmo tempo, atuar como professor. A temática da *docência* nunca me abandonou, perpassou todos os caminhos trilhados em minhas pesquisas. Entendo que não faz sentido a pesquisa se não for para promover, para levar seus resultados e novas possibilidades aventadas para sala de aula.

---

[1] DETIENTE, M.; VERNANT, P. **Comparar o incomparável.** São Paulo: Idéias & Letras, 2004. e THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C. História comparada: olhares plurais. **Phoînix,** UFRJ, n. 10, p. 9-30, 2004.

Entrei na graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro no segundo semestre de 1999, turno noturno, trabalhava durante o dia e estudava a noite. O desejo de ser inserido em projetos de participar de grupos de pesquisa, durante o primeiro e o segundo período, era grande, mas as condições de vida não permitiam.

No terceiro semestre, no ano 2000, tive a oportunidade de assistir o curso de Idade Média I, ministrado pela professora Leila Rodrigues da Silva, que mesmo com as dificuldades por conta de uma base e uma formação prévia de leitura incipiente sobre o assunto, convidou-me a participar, na categoria de ouvinte em seu laboratório.

Desta forma, os resultados em termos de pesquisa científica começaram a aparecer. Em 2001 participei pela primeira vez da Jornada de Iniciação Científica da UFRJ. No segundo semestre do mesmo ano, alcancei a condição de bolsista de Iniciação Científica, o que me permitiu a dedicação exclusiva aos estudos durante a graduação. Foi neste período que obtive os primeiros trabalhos publicados em anais de congressos e, concomitantemente, fui aprovado para segunda fase da Jornada de Iniciação Científica a qual nos referimos.

Em 2001 inicia o período como bolsista de Iniciação científica, que fortaleceu o viés acadêmico que levamos a nossa vida daí por diante. Pois, ao terminar a faculdade de História assumi a função de coordenador administrativo em uma indústria de Plástico Reforçado em Fibra de Vidro de nome PCR Plásticos. Nesta função lidava com as burocracias governamentais, atender e cumprir a documentação, pagamentos, recolhimentos e ainda fazer a parte do atendimento comercial da empresa.

Ao longo de três anos exerci estas funções, sendo promovido a gerente comercial, passava a lidar diariamente com clientes, faturas, vendas, mas sem descuidar de nenhuma das demais coisas. Para não abandonar a docência aos sábados ministrava aulas em um PVNC pré-vestibular comunitário para Negros e Carentes no complexo do Alemão, trabalhando com História do Brasil e História Geral.

Estes trabalhos, assim como, as minhas primeiras participações na ANPUH e na Semana de Estudos Medievais da UFRJ nos anos de 2002 e 2003, versavam sobre a produção intelectual no reino visigodo, pois, estava inserido no projeto de pesquisa da professora Leila Rodri-

gues da Silva cujo título era "A normatização dos reinos germânicos". Os trabalhos desenvolvidos neste âmbito buscavam compreender o papel da intelectualidade em um período que é visto pela historiografia tradicional e pelo senso comum como algo inexistente, afinal os séculos VI e VII tendem a ser tratados como um momento de barbárie.

Levamos esta perspectiva para a monografia de final de curso que foi aprovada com grau nove, e teve como foco estudar as discussões intelectuais propostas pelo bispo Bráulio de Saragoça, através do estudo de seu epistolário, valendo-nos de um conjunto composto por quarenta e quatro cartas, que o prelado em questão trocou com membros da elite local.

Apresentei a monografia no ano de 2004 e neste mesmo ano fui aprovado o curso de Mestrado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, atividade que se iniciou no ano de 2005.

Fiz o mestrado sem o suporte de bolsa de estudos em razão de trabalhar neste momento, atuando como gerente comercial, o que me impedia de pleitear tal benefício. Apesar do trabalho externo como limitador, este não impediu minha participação em congressos específicos da área, que considero enriquecedores e que fortaleceram minha formação. Como exemplo, destaco a participação nos congressos internacionais da UNESP em Assis, congressos Nacionais da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), e ANPUH, que fui assíduo entre 2005 e 2007.

Em todo este período mantive o vínculo institucional com o Programa de Estudos Medievais e participei da organização das Semanas bienais de estudos medievais, leia-se VII, VIII, IX e X Semana de Estudos Medievais, com apresentação de trabalho e como organizador. Esta conexão me permitiu participar dos projetos de extensão e de pesquisa do Programa, que volto a destacar no item quatro deste memorial.

A pesquisa de mestrado versava sobre a Educação no Reino Visigodo. Entre as etapas para construção deste projeto devemos destacar: a necessidade de diferenciar com clareza a noção *de escola* da de *educação*. Esta diferenciação pode parecer simples, no entanto, apresenta grandes debates de cunho pedagógico, precisando de conceitos específicos, sem perder a visão histórica do objeto.

A segunda etapa deste projeto foi entender como poderíamos estudar esta educação, sem correr o risco de generalizar, transformando tudo em educação, assim, transformando cada palavra, cada discurso em uma nova prática educacional ou correria o risco de repetir a historiografia e estudar, de fato, os resquícios, os sinais das escolas... Neste sentido as cartas do Bráulio de Saragoça apontaram o caminho, a partir deste tipo de documento, bases que possibilitaram consolidar as hipóteses sobre a questão: existe de fato um modelo pensado para educação que aparece nas escolas, nas pregações, nos sermões, nos tratados teológicos e nas cartas como as que nós analisamos? Concluo esta questão afirmando que sim, falo do modelo mestre-discipular de educação. Definindo este constructo educacional antigo, destaco que pode ser entendido como um forte vínculo de ordem pessoal. O mais velho deve direcionar, trabalhar, o mais jovem. E daí partiu nossa comparação: primeiro observar como este aspecto de cunho pessoal se manifestava intensamente nas cartas - o mais complexo e interessante de se observar -, ou seja, notar como tal modelo era reproduzido de forma metafórica, permitindo aos membros do clero atuassem, como representantes da Igreja, utilizando o mesmíssimo discurso para justificar que ela a Igreja deveria se portar como mestre e direcionar os demais membros do reino (discípulos) para o caminho correto, que era o que mais lhe interessava.

A defesa da dissertação de mestrado, na qual foram apresentadas estas conclusões, contou com as participações dos professores, Andreia Frazão, Renan Frighetto e Leila Rodrigues. Além dos elogios ao trabalho e sua indicação para publicação, alguns questionamentos me fizeram ver que o trabalho ali apresentado era uma chave inicial, ainda haveria muitas portas que seriam por ela abertas e muitos caminhos a seguir. Em termos de historiografia, reabrimos um debate que fora dado como posto desde a década de 1970, com o ineditismo de pensar a questão sobre novos prismas conceituais, até então, não empregados.

O material de minha dissertação de mestrado, remodelado, foi alvo de publicação no ano de 2007, tendo uma tiragem limitada, no entanto, com uma boa aceitação, como mostra o esgotamento da primeira edição.

No ano de 2008, ano em fui contratado pelo professor doutor Fábio Koifman para ministrar aulas de História Medieval, na unidade Queimados da Universidade Estácio de Sá. Rapidamente o que deveriam ser algumas aulas ocupou todas as minhas noites, ou seja, obtive o reconhecimento do meu trabalho, passando a ministrar disciplinas de História e Arqueologia, História Antiga e História Medieval em três unidades diferentes da instituição.

Como professor da licenciatura da universidade supracitada, e encontrei uma graduação envelhecida, os mesmo professores de sempre, uma formação aquém dos que os alunos mereciam, mas com uma vontade enorme do coordenador em transformar um curso que tinha fama de ser um dos mais fracos em um dos mais eficientes do Rio de Janeiro.

A facilidade em lidar com dois mundos: o empresarial e o acadêmico, afinal a Universidade Estácio de Sá é uma empresa de capital aberto, abriu portas em direção a coordenação, primeiro de forma local como coordenador da unidade Queimados.

Comprei com ele a ideia de melhorar o curso. Passamos, junto com o professor William Martins a trabalhar na sua modernização. Readequação do tempo das disciplinas, defesa da aderência e da ocupação de cadeiras por especialização. Trabalhamos no oferecimento de palestras e atividades que transformassem a habitual aparência escolar, na construção de uma academia.

Minha função de coordenador, iniciada ainda em 2008, significava organizar atividades, gerir professores, intermediar a relação do campus com os alunos e docentes, receber e cuidar para que os dados exigidos pelo MEC fossem rigorosamente cumpridos.

No ano de 2009 com o encerramento das atividades em Queimados passei a coordenador de história na unidade Jacarepaguá. Em 2010 o professor Fábio Koifman foi aprovado para Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e eu assumi suas funções na Universidade Estácio de Sá. Neste momento me tornei coordenador Ad hoc do curso de História, e junto com o Coordenador Pedagógico Nacional, iniciamos o processo de nacionalização do currículo de História na instituição.

Com o término do mestrado, tive minhas primeiras publicações em revistas específicas, com História Imagem e Narrativa, Mouseion e participei da elaboração do segundo livro da série idade Média em Textos, que visa disponibilizar edições críticas ao público brasileiro de documentos medievais, junto com os professores Leila Rodrigues, Leandro Rust e Rita Diniz.

No ano de 2008 realizei o concurso para o doutorado no Programa de pós-graduação em História Comparada, mais uma vez aprovado. Minha perspectiva inicial era pensar a educação para além do limite de atuação de um bispo, ainda que o entenda como um porta-voz autorizado precisava de novas perspectivas para consolidar a ideia de que, ao inverso do que normalmente fora destacado, havia educação e intelectualidade na Primeira Idade Média. Encontro em minhas pesquisas uma sociedade que tem características e dinamismos próprios e que as rupturas, existentes, não invalidam continuidades e suas readaptações aos novos contextos.

Mais uma vez não pude pleitear bolsa, pois nesse momento já atuava como docente no Colégio Santa Mônica, atuando como docente do primeiro ano do Ensino Médio, e como professor Universitário na Universidade Estácio de Sá, atuando em História Medieval I e II. Novamente esclareço que tais vínculos empregatícios não impediram o desenvolvimento de importantes projetos paralelos.

Obtive na Universidade Estácio de Sá o último degrau de minha ascensão profissional até o momento, pois, tornei-me o Coordenador Geral do Curso de História a partir do ano de 2010, oportunidade que permitiu o desenvolvimento de novos projetos - as Jornadas Semestrais de História da Estácio de Sá -, a realização de projetos de extensão como o de divulgação científica sobre a Idade Média e a coordenação do intercâmbio de professores entre as universidades do Rio de Janeiro, com participação de professores, mestres e doutores formados por UFF, UFRJ, Unirio, UERJ e Estácio de Sá.

Neste período produzi importantes artigos e resenhas, como os apresentados na revista Orácula, Medievalis e Signum, além de aguardar a publicação de artigos aprovados como para revista Veleia, da Universidade do País Basco e da Revista de História Militar.

Nossa proposta para a pesquisa de doutorado era a de questio-

nar qual seria o papel da educação na sociedade medieval que estudo, não mais em uma observação geral, em que nos detínhamos a uma proposição discursiva, mas principalmente perceber como isto poderia funcionar em espaços tão diversos de poder. Existe um hábito de generalizações que em primeiro lugar buscamos fugir, Igreja, o Reino Visigodo, a aristocracia... Optamos, então, por destacar a dispersão do poder, mostrando como suas faces estavam longe de uma centralidade, e seu discurso, sob o ponto de vista das disputas de poder, notar que entre as práticas formais, existiam debates específicos.

A educação e a relação mestre-discípulo deixam de ser entendida em minha pesquisa como uma prática reproduzida e passa a ser considerada um capital social, disputado, desqualificado, ou revalorizado dependendo da situação ou posição de um determinado grupo na relação de poderes existentes.

Em uma perspectiva comparada elegemos quatro fundamentos da educação antiga como área de concentração. O que nos permitiu notar como seu papel foi alterado ao longo da história. Neste sentido enquanto clérigos como Isidoro de Sevilha adotavam um discurso de normatização, suas práticas políticas eram postas em cheque quando observamos as poucas cartas que resistiram ao tempo. Nos documentos braulianos o papel entre bispo e senhor fica tão intrinsecamente misturado que notamos uma adaptação do discurso eclesiástico, sem se afastar do princípio, do tom, da forma promulgada e defendia em seus princípios educacionais, mas com objetivos diversos e específicos. É a educação que vai para fora dos muros da escola e na sociedade recebe novas leituras, novas roupagens e retorna ao espaço específico de debate, como algo vivo, e que a análise do seu fenômeno, apesar de não ter sido fácil, foi gratificante.

Para alcançar este fim, a defesa de um doutorado de qualidade, foi fundamental o apoio da Capes com seu programa de bolsa de estudos no modelo sanduíche. Afinal, mesmo com vínculo empregatício estável, consegui uma licença para bolsa sanduíche da CAPES. Este período de imersão na pesquisa foi realizado junto a Universidade de Barcelona sob a orientação do filólogo Salvador Iranzo Abellan e inserido no GRAT, grupo de estudos sobre Antiguidade Tardia. Durante esta viagem, me envolvi em discussões que muito somaram no traba-

lho, como os contatos com o Grou de Requerques antigive Tardiva, no qual os professores Villela Masana e Pere Maymó Y Capdevilla, não só reconheceram a qualidade de meu trabalho como foram fundamentais na análise na discussão sobre tema - o que muito favoreceu a melhoria da pesquisa.

Esta oportunidade de viajar permitiu minha participação em congressos internacionais, como o Encontro de Estudos Medievais de Lleida e o Simpósio sobre Monastério: espaço e poder nos mosteiro de Las avellanes. A participação em um dos maiores congressos de história Medieval do mundo, IMC em Leeds, com apresentação de trabalho e reconhecimento do grupo liderado por Ian Wood, pesquisador emérito da área, e Ralph Mathisen, americano que introduziu as discussões sobre a importância do Early Medieval na historiografia americana. A participação no congresso de Estudos Galegos, com a presença de pesquisadores da envergadura de Isabel Velásquez Soriano, Walter Pohl e Garcia Moreno, todos tratando de aspectos correlatos a pesquisa, levou minhas discussões de pesquisa a outro patamar e o reconhecimento desta qualidade foi de grande importância em meu retorno.

Finalmente em março de 2013 aconteceu a defesa de tese. Mais uma vez, o trabalho foi aprova do e indicado para publicação, tendo sido destacado as discussões realizadas com o ineditismo da perspectiva historiográfica e teórica. Os professores Álvaro Bragança Melo, Renan Frighetto, Andréia Frazão, Carolina Fortes e Leila Rodrigues, minha orientadora, deram importantes conselhos, principalmente, indicaram a maturidade do trabalho. É uma perspectiva que tem aberta a possibilidade de continuidade em projetos de Iniciação Científica e pesquisa.

A tese teve sua qualidade reconhecida pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada para concorrer ao prêmio teses Sandra Jatahy Pesavento em história cultural como uma das melhores teses do ano 2012 / 2013.

Prosseguindo com o estudo do tema da tese, em junho de 2013, financiado pela Universidade Estácio de Sá, voltei a Leeds e participei de dois congressos, uma para o qual fui convidado, coordenado pelo professor Ian Wood, Network and Neighbourhood, específico sobre Early Medieval. E o IMC 2013, segundo ano consecutivo no maior

congresso de História Medieval do Mundo. Tive ainda a oportunidade de ser convidado pelo professor Saul Gomes para proferir uma palestra na Universidade de Coimbra sobre o tema de meu doutorado.

Ao pensar sobre esses momento é importante destacar como em cada um destes lugares que passei, sempre início contando do Programa de Estudos Medievais, da força e do peso desta escola de formação. Lembro das vezes em que conto da estrutura do nosso laboratório, do processo contínuo de contados das pesquisas, em que o aluno de doutorado discute e auxilia, e aprende com os meninos recém iniciados na graduação. O espanto e admiração me enchem de orgulho, demonstram que este é o caminho que pretendo ao longo de minha vida acadêmica seguir. Orgulho de pertencer ao Programa de Estudos Medievais.

COMUNICAÇÕES

PERMANÊNCIAS MEDIEVAIS NA ARTE FRANCISCANA DA AMÉRICA PORTUGUESA

Aldilene Marinho César Almeida Diniz
(Doutoranda - PPGHIS/UFRJ)

O presente artigo dedica-se à análise de um fenômeno de longa duração muito específico, qual seja, o da permanência de figurações imagéticas medievais nas imagens de temas religiosos da América Portuguesa. Um caso particular será discutido, o da arte franciscana luso-brasileira do qual serão retirados alguns exemplos que corroboram a hipótese da permanência de tipos iconográficos medievais sendo produzidos nas imagens da América portuguesa do século XVIII. Desse modo, o objetivo do trabalho será discutir algumas permanências e transformações nos tipos iconográficos franciscanos em um estudo que privilegia a longa duração, visto que, para o mesmo período é possível verificar tanto a permanência da figuração de temas medievais quanto a construção de outros tipos iconográficos que não faziam parte da tradição iconográfica do medievo. Como premissa básica foi aceito que os cortes cronológicos tradicionais da historiografia não correspondem às mudanças nas concepções e práticas religiosas e artísticas, que se transformam muito lentamente.

A iconografia franciscana no Brasil apresenta um vasto material favorável à análise de permanências e inflexões das tradições iconográficas medievais, nas imagens concebidas pela Ordem dos frades menores para a América Portuguesa. No caso das pinturas executadas no Brasil, em muitos casos, os artistas que as produziram eram nativos do reino português, vindos para o Brasil para suprir a falta de mão de obra local. Ou mesmo no caso de pintores chamados *da terra*, seus mestres e sua formação era quase sempre oriunda da metrópole portuguesa e ainda, mais especificamente, no caso das imagens azulejares, todas foram produzidas em oficinas lisboetas como encomendas para construções brasileiras em andamento, principalmente, durante os séculos XVIII e XIX. Dessa forma, vinham também, com esses artistas e obras, muitas tradições artísticas medievais preservadas nas práticas de representações artísticas portuguesas.

Porém, tomando como ponto de partida essa mesma tradição iconográfica medieval, é preciso ressaltar que a iconografia franciscana da América Portuguesa apresenta muitas novidades em relação à tradição iconográfica medieval. Contudo, também apresenta permanências significativas, retomando modelos de imagens medievais, chegando mesmo, em alguns casos, a reconstruí-los de forma quase integral.

Dentre as dezenas de temas que não faziam parte da tradição iconográfica medieval franciscana encontrados no Brasil, destacam-se aqueles que dão ênfase às tentações vencidas por São Francisco (c. 1182-1226) e muitas cenas de visões místicas, tanto para as representações de São Francisco como para as de Santo Antônio (c. 1195-1231), que muitas vezes aparecem figurados ao lado do Cristo e da Virgem.

Nossa tentativa de tratar, neste trabalho, de permanências medievais na arte franciscana da América Portuguesa, pretende apontar para tais aspectos do ponto da vista da iconografia franciscana. Mais precisamente, recorrendo à noção de *iconografia* defendida por Jérôme Baschet que, sem esquecer os pressupostos pioneiros de Erwin Panofsky, apresenta uma concepção mais ampla desse conceito e do método iconográfico; rejeitando a função unívoca, porém complexa, de unicamente identificar os temas figurados numa determina imagem.

A concepção de Baschet de iconografia tende a fundir neste conceito parte das atribuições defendidas por Panofsky para o conceito de *iconologia*, concebendo a noção de iconografia de forma muito mais abrangente. Partindo-se dessa proposição de Baschet,[1] é possível se proceder ao estudo das imagens indagando-se muito além da identificação de seus tipos iconográficos.[2] Ao colocar-se em prática a abordagem proposta por esse autor, o estudo iconográfico das imagens pode contribuir para a elucidação de outras questões suscitadas por nossa

---

[1] A proposta de Baschet apresenta um conceito mais amplo de iconografia que o próprio autor denomina inclusive como "iconografia relacional". Com esta proposição Jérôme Baschet defende que o pesquisador deve buscar recuperar algumas das relações estabelecidas entre as imagens e a sociedade que lhes deu origem a fim de tentar, assim, apreender seus sentidos; recusando a dicotomia redutora que separa (para o conceito de iconografia) a forma do conteúdo. Ver BASCHET, Jérôme. **L'iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008.

[2] Função tradicionalmente atribuída pela historiografia da arte à análise iconográfica conforme preconizada por Erwin Panofsky, vide PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**, 3ª ed. (Tradução J. Guinsburg et al.). São Paulo: Perspectiva, 1991.

pesquisa de doutoramento em curso, que tem principal objeto de estudo imagens azulejares com temas da vida de São Francisco no Brasil.

A iconografia com cenas das vidas de São Francisco produzida para as principais igrejas e conventos da Ordem dos Frades Menores desde o século XIII e até o início da Era Moderna representam alguns dos principais episódios hagiográficos listados nas narrativas de vida dedicadas ao santo. A partir de finais do século XVI, é possível perceber que as imagens com temas da vida de São Francisco ganham novos temas e novos atributos iconográficos.

Na América Portuguesa, a partir da primeira metade do século XVIII, os frades menores aqui instalados deram início a um projeto maior de produção de imagens da vida do patriarca que até os dias atuais podem ser encontradas, ainda em grande número de exemplares, nas igrejas e conventos da Ordem espalhados pelo Brasil.

Esse acervo brasileiro de imagens dedicadas a *Poverello* assisense é constituído principalmente por pinturas e esculturas. Parte considerável dessas imagens se encontra nas construções franciscanas e é formada principalmente por azulejos trazidos da metrópole portuguesa para o Brasil durante o século XVIII.

A diversidade de tipos iconográficos e a grande quantidade de registros imagéticos produzidos pela Ordem franciscana desde seus primeiros séculos possibilita aos pesquisadores do tema, melhor apreender as transformações e permanências ocorridas em sua longa trajetória de produção iconográfica. Com isso, torna-se possível identificar muitas vezes os momentos de inflexão verificados nessa tradição que levaram à construção de novos tipos iconográficos que passaram a representar novas cenas da vida do patriarca, Francisco, e dos santos franciscanos mais populares da Ordem.

Em especial, as imagens de Francisco de Assis constituem um dos casos em que é possível verificar importantes variações e permanências iconográficas que se relacionam diretamente com os rumos da história da Ordem e até mesmo da história da Igreja. Em um longo percurso produtivo desde a Idade Média até a Era Moderna, é possível identificar na iconografia franciscana seus modelos considerados fundadores, as múltiplas transformações sofridas por esses modelos e a inserção de novas cenas que por séculos não fizeram parte de sua tradição imagética.

Apresentaremos a seguir, dois tipos iconográficos franciscanos que, dentre outros encontrados na América Portuguesa, se relacionam diretamente com as práticas artísticas medievais de produção de imagens. Nesses dois exemplos – o tema da estigmatização de São Francisco e o da visão de Francisco elevado num carro de fogo – pode-se afirmar que ambos os temas estão inseridos na longa tradição iconográfica medieval franciscana que permanece no mundo luso-brasileiro nas representações da vida de Francisco até os anos finais do século XVIII.

O primeiro exemplo que apresentamos, trata-se de uma imagem[3] na qual se representa o episódio da estigmatização de São Francisco. Antes de tratar das permanências medievais nesta pintura, é preciso destacar que a impressão das chagas no corpo do santo tornaria Francisco de Assis o primeiro religioso estigmatizado da história da Igreja e o único a receber todas as cinco marcas da Paixão do Salvador em seu próprio corpo. Tal feito foi amplamente divulgado pela Ordem dos Frades Menores desde 1228 (ano da canonização de Francisco), através da carta encíclica do Frei Elias de Cortona (c. 1180-1253)[4] e interpretado como sinal da aprovação divina da integral imitação do Cristo levada a cabo pelo *Pobre de Assis* durante a sua vida.

Imediatamente após este anúncio, começaram a aparecer as primeiras imagens de Francisco de Assis figuradas com o tema de sua estigmatização. Com isso, buscavam os franciscanos difundir – através de tais imagens – o milagre acontecido, que as mesmas imagens de Francisco, portando as cinco chagas, ajudavam a propagar.[5] Ainda no episódio impressão dos sagrados estigmas, os frades menores encontrariam a legitimação final para a classificação de seu patriarca como *Alter Christus*.

---

[3] Executada em pintura de azulejo, instalada numa parede da capela-mor da igreja de Santo Antônio, do antigo convento homônimo em Belém do Pará.

[4] Então ministro geral da Ordem dos Frades Menores.

[5] CÉSAR, Aldilene Marinho. **Imagens e práticas devocionais: a estigmatização de Francisco de Assis na pintura ibero-italiana dos séculos XV-XVI.** 2010. 191 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Anônimo. *São Francisco recebendo os estigmas*, c, 1740-1746. Azulejo. Capela-mor da igreja de Santo Antônio, Antigo Convento de Santo Antônio, Belém-PA. Foto da autora.

RIMINI, Pietro da. *São Francisco Recebendo os Estigmas*, c. 1330. Têmpera e ouro sobre madeira, 20,3 x 24,7 cm. Indianápolis Museum of Art, Indianápolis, EUA. Fonte: Web Gallery of Art.

A inspiração e mesmo a utilização do tipo iconográfico medieval como modelo para a representação do episódio da estigmatização de São Francisco na imagem da América Portuguesa é nítida na comparação entre as duas imagens representadas acima. As permanências do modelo medieval na cena do azulejo do século XVIII são verificáveis tanto nas características e atributos iconográficos representados na cena como na distribuição dos personagens no espaço da imagem.

Observa-se na composição do painel azulejar que o núcleo da cena se mantém fiel à pintura medieval, apresentada neste trabalho no exemplo do painel de Pietro da Rimini (? - 1345). Este núcleo é composto, nas duas pinturas, pela figuração do São Francisco que aparece ajoelhado, com os braços abertos e olhando para a figura alada a sua frente. Ainda completando esse núcleo, destacamos a figura do Frei Leão[6] que aparece olhando para um livro representado em suas mãos[7] e os raios que – figurados como de luz ou de sangue – ligam os membros do corpo da figura alada como os membros análogos do corpo de Francisco.

Como variantes da cena medieval, nesse caso, somente podem ser apontadas a paisagem representada a fundo da cena do painel azulejar

[6] Companheiro de Francisco segundo os relatos hagiográficos. Ver SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior; TOMÁS DE CELANO. Vida Primeira. *In:* TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

[7] Em outros exemplares do mesmo tipo iconográfico da estigmatização de São Francisco Frei Leão pode ser representado adormecido ou olhando, assim como São Francisco, para a figura alada que paira no ar.

e a figuração de dois outros frades, colocados à esquerda do espaço figurado. Entretanto, os frades não compõem diretamente a representação do episódio em si, posto que, são colocados afastados do núcleo dessa cena e não constituem testemunhas da visão de Francisco, pois ignoram a visão do Cristo seráfico, posto que, aparece na forma de um serafim, portando três pares de asas, conforme relato hagiográfico e a representação da cena.

A outra imagem que apresentamos, e que também representa de forma significativa as permanências medievais dos tipos iconográficos franciscanos no Brasil, é a imagem narrativa do episódio em que São Francisco aparece elevado ao céu num carro de fogo. Sua primeira representação pictórica conhecida foi executada por Giotto di Bondone (c. 1267-1237), pouco mais de setenta anos após a morte do fundador da Ordem Seráfica, em um dos afrescos laterais da nave central da Basílica Superior de Assis.

Inspirada também nas narrativas hagiográficas,[8] a versão mais difundida dessa passagem hagiográfica franciscana talvez seja aquela presente na *Legenda Maior*, escrita por São Boaventura após o Capítulo de Narbonne (1260) e publicada em 1263, no Capítulo de Pisa, para uso oficial em todas as Províncias Franciscanas a partir de então. Conforme tal relato, certa ocasião, estando São Francisco devotadamente pernoitando em oração,

> "eis que, quase à meia-noite, estando alguns dos irmãos a dormir, alguns a preservar na oração, um *carro de fogo* (cf. 2Rs, 2-11) de admirável esplendor, entrando pela porta da casa, girou três vezes *de cá para lá* (cf. 2Rs 2-14) pela sala; sobre ele havia um globo brilhante que, tendo o aspecto do sol, fez brilhar a noite. *Ficaram* estupefatos os que *estavam acordados*, e acordados e ao mesmo tempo *apavorados* (cf. Lc 2,8; Mt 28,4) os que dormiam; e [todos] sentiram a claridade do coração não menos do que a do corpo, enquanto pela virtude da admirável luz ficara desnudada a consciência de um ao outro (...)."[9]

---

[8] Encontrada primeiramente no relato de Tomás de Celano, *Primeira Vida*, cap. 18, o mesmo episódio encontra-se também referido na narrativa de São Boaventura em sua *Legenda Maior*, cap. 4.

[9] SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. *In:* TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 572.

O relato hagiográfico inspira-se claramente na passagem bíblica (II Reis: 2-11) na qual Elias é arrebatado num carro de fogo, puxado por cavalos, subindo ao céu num redemoinho. Na legenda franciscana o episódio é relacionado a uma revelação mística, na qual São Francisco, tal qual Elias, aparece aos seus companheiros, também, arrebatado num carro de fogo.

A imagem que apresentamos desse tipo iconográfico na América Portuguesa foi pintada na segunda metade do século XVIII – por artista desconhecido até o momento –[10] no medalhão central do forro da Casa de orações dos irmãos da Ordem Terceira de São Francisco, anexa à igreja de Santo Antônio, no convento de mesmo nome, situado na atual cidade de João Pessoa, no Estado da Paraíba.

BONDONE, Giotto di. *A Visão de Francisco levado por um carro de Fogo*, c. 1297-1304. Afresco, 270 x 230 cm. Igreja Superior, Basílica de São Francisco, Assis. Fonte: Web Gallery of Art.

Anônimo. *São Francisco arrrebatado num carro de fogo*, Segunda metade séc. XVIII. Madeira policromada. Forro da nave, Casa de oração da Ordem Terceira de São Francisco, João Pessoa. [Detalhe]. Foto da autora.

[10] Ver OLIVEIRA, Carla Mary S. O forro da Casa de Orações dos Terceiros no Convento de Santo Antônio da Paraíba: algumas questões sobre suas imagens e a vida de São Francisco de Assis. *In:* SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. **Anais...** São Leopoldo: Unisinos, 2007. CD-ROM. p. 1-10.

Assim como aparece no afresco pintado por Giotto para a basílica de Assis, a imagem do São Francisco num carro de fogo pintada pelo artista desconhecido na Paraíba representa São Francisco elevado numa espécie de carroça, puxada por dois cavalos, com figuração nitidamente inspirada na narrativa bíblica referente ao Profeta Elias.

Exceto pela representação dos frades, protagonistas dessa visão milagrosa, mais uma vez, o núcleo da cena da América portuguesa se mantem fiel àquele da tradição giottesca medieval. Ou seja, São Francisco representado sobre uma carruagem inflamada, seja pelas chamas como na pintura do Brasil, seja pelos fulgurantes raios de luz representados por Giotto no afresco medieval. Sobre a ausência dos frades na pintura do forro da capela da Paraíba, eles são representados na pintura de mesmo tema, executada por volta de 1792, também para a Casa de orações dos irmãos terceiros do Convento de São Francisco de São Paulo.[11] Ou seja, retomando integralmente a execução do modelo medieval proposto por Giotto di Bondone no grande ciclo narrativo da vida de patriarca franciscano em Assis.

Enquanto no afresco giottesco, a cena compõe o principal ciclo narrativo da vida de Francisco na Basílica de Assis; na América Portuguesa o único ciclo narrativo da vida do santo no qual o tema da carruagem de fogo aparece representado é a série narrativa da vida de Francisco, pintada sobre painéis, encontrada na sacristia da Igreja de São Francisco do Convento de Salvador. Nos demais ciclos narrativos da vida de Francisco no Brasil esta cena não aparece representada. Porém, representam-se esse tema em pinturas avulsas, que compõem ciclos narrativos da vida do santo, principalmente, como decoração de pintura de forro.

Conforme apresentado neste trabalho, é possível verificar plenamente a permanência de modelos medievais nas pinturas dedicadas aos temas da vida de São Francisco no Brasil. A arte franciscana luso-brasileira, da qual retiramos os exemplos apresentados, corroboram essa hipótese da permanência de tipos iconográficos medievais que não ficam esquecidos, mas continuam sendo produzidos durante os

---

[11] Ver ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. O painel do forro da capela-mor da igreja dos terceiros franciscanos, **Fênix** - Revista de História e Estudos Culturais, ano 3, v. 3, n. 3, p. 1-14, jul-ago-set, 2006.

séculos da Era Moderna e compõem o acervo de imagens franciscanas da América Portuguesa.

Essa permanência se dá através da continuidade na representação desses tipos medievais que permanecem presentes nas práticas artísticas portuguesas e que acabam por vir para o Brasil com os religiosos franciscanos e as imagens por eles encomendadas ou produzidas para os conventos e igrejas da Ordem no Brasil. Outra fonte possível na contribuição dessas permanências é a utilização de gravuras, em missais e outros livros ilustrados, que circulavam no período colonial e que foram tomadas como modelos na confecção de imagens locais.

Nos dois casos destacados, apresentam-se também apropriações na forma de figurar o tema, ao dotá-los de outros elementos iconográficos modificando em parte o modelo original medieval. Todavia, vimos que essas apropriações – no caso desses dois exemplos utilizados – apresentam elementos secundários e que não comprometem o núcleo das cenas que permanecem fiéis aos seus modelos medievais.

A FUNDAÇÃO DE SANTA CRUZ DE COIMBRA DE ACORDO COM A *VITA TELLONIS ARCHIDIACONI*

Alinde Gadelha Kühner
(Mestre - PEM/UFRJ)

Este artigo é parte constituinte de nossa dissertação de mestrado "Hagiografia e Santidade no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: uma análise comparativa da *Vita Tellonis* e da *Vita Theotonii*", defendida em 2012. Dada a necessidade de se apresentar um texto breve, mostra-se aqui a versão resumida de um dos capítulos da referida pesquisa.

Este texto examina dois aspectos da *Vita Tellonis*: a natureza tipológica da narrativa sobre a vida de D. Telo e a maneira como o relato relaciona-se com a fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Como se perceberá ao longo da análise, a *Vita Tellonis* dificilmente pode ser classificada como hagiografia, sendo esta a causa do exame de sua tipologia textual. A relação com o mosteiro é o eixo do artigo por ser o cerne da dissertação.

Telo nasceu por volta de 1076, no então Condado Portucalense. Os dados transmitidos sobre a sua vida são escassos, permitindo traçar pouco mais que conjecturas. Cogita-se que tenha realizado sua formação escolar no *studium* da Sé de Coimbra, onde iniciou sua vida clerical. Trabalhando no posto de arquidiácono, peregrinou a Jerusalém com o então bispo de Coimbra, D. Maurício. Sob o episcopado de D. Gonçalo, sucessor de D. Maurício, Telo alcançou o cargo de arcediago, função que exerceu até a fundação do mosteiro e pela qual foi denominado mesmo após 1131. Quando D. Gonçalo morreu, em 1128, Telo esperava ser promovido a bispo. D. Afonso Henriques, porém, patrocinou a eleição de D. Bernardo, então arcediago de Braga.

Telo, pouco depois, reuniu condições para que a fundação do Mosteiro de Santa Cruz, cuja inauguração oficial deu-se em 1131, acontecesse. Com a ajuda de D. João Peculiar – futuro arcebispo de Braga – conseguiu doações que permitiriam a concretização do projeto acalentado desde a viagem a Jerusalém. Também viajou a Pisa para conseguir privilégios de Inocêncio II. Trabalhou diretamente na

construção do edifício da comunidade, como idealizador e supervisor das obras, enquanto sua doença permitiu, e depois passou a ter uma vida dedicada a orações. Morreu cinco anos após a inauguração do mosteiro.

A hagiografia escrita sobre Telo, a *Vita TellonisArchidiaconi*, foi elaborada no priorado[1] de João Teotônio, sobrinho de Teotônio e sucessor deste. Seu escritor, Pedro Alfarde, era escriba de Santa Cruz de Coimbra. O período em que a hagiografia foi escrita, por volta de 1155, foi um momento no qual o mosteiro lutava por sua independência jurídico-religiosa em relação ao cabido da Sé de Coimbra, que buscava ter o cenóbio sob sua custódia.

O manuscrito que contém a *Vita TellonisArchidiaconi* recebeu no século XVII o epíteto de *Livro Santo.* Este nome deriva do fato desta *Vita* ser o primeiro texto do códice, mas a maior parte do volume é composto por documentos usados para a legitimação dos interesses do mosteiro, como privilégios papais. Aires Nascimento afirma que Pedro Alfarde configurou a *Vita Tellonis* como um prólogo a toda a documentação.[2] Escrita em prosa e em latim, a *Vita* é relativamente curta e, neste curto breve espaço, algumas páginas são inserções de documentos. O espaço de elogio ao idealizador do mosteiro é muito breve – um pouco na introdução e um pouco no final da hagiografia, algo invulgar neste gênero de narrativa.

Análise da obra

A introdução da *Vita TellonisArchidiaconi* apresenta um *topos* comum às hagiografias: é indicado o motivo de se escrever sobre determinado santo, ressaltando a incapacidade do hagiógrafo para tão grande tarefa. O texto inicia-se com uma referência a um trecho do livro bíblico de Eclesiastes: "A representação de qualquer obra ou figuração é considerada merecedora de elogio quando o termo de execu-

---

[1]Desde sua fundação, Santa Cruz denominou seus superiores como priores, ao invés de abades. Ao que parece, foi uma condição de Teotônio para aceitar o cargo.

[2] NASCIMENTO, Aires. **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure.** Lisboa: Edições Colibri, 1998. p. 135.

ção aguentar bem o início".[3] Mesmo não sendo uma citação direta, a menção remete ao sétimo capítulo do livro bíblico, em que se discorre sobre a sabedoria, os sábios, os desvios. Ele destaca que se deve começar bem e terminar da mesma forma, não podendo ocorrer desequilíbrio entre as partes. Pedro Alfarde, modesto como todo hagiógrafo, diz esperar cumprir bem sua missão de escrever sobre um grande homem.

Logo após a introdução, a narrativa, diferentemente do que se espera de uma *vita*, não se centra no seu suposto protagonista. O foco é o contexto político e religioso da fundação de Santa Cruz de Coimbra. Apenas depois da contextualização política e religiosa da fundação e de escrever sobre a excelência do mosteiro, é que o foco da narrativa centra-se em Telo: na sua origem, nas suas virtudes físicas, comportamentais e espirituais:

> [...] era, todavia, forte de corpo, prendado no aspecto físico, mas mais prendado na alma, de uma vivacidade que exteriorizava mais contenção que expansividade, respeitador dos superiores, compreensivo para com os inferiores, compassivo para com os necessitados, fiel para com os senhores, afável para com todos, justo, mas terno pela misericórdia, casto de espírito e de corpo, mas firme em humildade extrema, cheio de sabedoria, sobressaía em prudência, fazia-se notar pela honestidade do seu comportamento e mantinha-se firme em qualquer momento de perturbação.[4]

Esta caracterização de Telo, sobretudo no tocante às suas virtudes, como se verá, só é retornada de forma mais vigorosa ao final da hagiografia, quando o "santo" está doente, quase morrendo. Vale destacar que estas virtudes são apenas listadas, não são descritos episódios que as ilustrassem. Este inventário de qualidades tem uma importante função para a hagiografia: justificar sua escrita. Sendo um texto que apresenta um santo, foi necessário elencar seus méritos.

O texto inicia a narrativa da vida de Telo quando este já tem cerca de vinte e oito anos e já era cônego do cabido de Coimbra. Salta-se das virtudes de Telo para o convite do então bispo de Coimbra, D. Maurício, para que Telo fosse seu companheiro de "peregrinação" até

[3] Ibidem, p. 55. O trecho refere-se a Ecl. 7,9.
[4] Idem.

Jerusalém. Como tudo na hagiografia, a narrativa da "peregrinação" é breve e podem ser notadas lacunas de informação – inclusive sobre D. Maurício.

O então bispo de Coimbra, que chegou à região como legado papal, não tem sua posição inicial e sua origem franca e cluniacense citadas na hagiografia. D. Maurício foi enviado ao Condado Portucalense para ajudar a implementar as reformas litúrgicas promovidas pela Cúria. A região, até o século XI, tinha como rito predominante o chamado "moçárabe", herdeiro da liturgia visigoda, considerada herética pela Cúria no século XII.

A economia de informações sobre o bispo Maurício se dá tanto neste trecho como quando é relatada a saída do personagem da narrativa. O motivo parece ser o mesmo: não enfatizar a aliança entre os dois – Telo e Maurício; as razões serão discutidas posteriormente.

A primeira lacuna no relato sobre a viagem é a motivação de D. Mauricio para a sua realização. Aires conjectura em nota que D. Mauricio fez a viagem como parte "do movimento contemporâneo relacionado com as Cruzadas promovidas por Urbano II".[5] Maria Teresa Veloso também aponta esta motivação para a viagem, e acrescenta a informação da busca e compra que Mauricio fez de relíquias na Terra Santa e em Constantinopla.[6] Não é, porém, o que o texto apresenta. Assim, o verbo "viajar" descreve melhor o que foi narrado do que o mais comum relacionado a uma viagem à Terra Santa: "peregrinar".

O trecho a seguir demonstra a pouca ênfase dada à espiritualidade contemplativa de Telo na *Vita*. E depois desta breve passagem, ele já figura analisando instituições locais, que não são nomeadas na narrativa:

> Aí, qual homem de grande discernimento como ele era, depois de percorrer a pé, com intuito de observar com seus próprios olhos, os lugares santos, e depois de com inteligência perspicaz chegar à admiração e nessa admiração ao maravilhamento por

---

[5]Ibidem, p. 130.

[6]VELOSO, Maria Teresa. D. Maurício, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa. *In:*___**.** et al. **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. 4 v., V. 4, p. 125-135. p. 132.

> causa das sendas mais diversas das várias Ordens no lugar por elas ocupado (muito embora interligadas por um tenaz vínculo de caridade, subindo até àquele supremo e ímpar ponto de encontro que é o sumo bem, que não sofre confronto com qualquer outro modo de vida), contendo interiormente, tanto quanto podia, suspiros de dor, exclamava: "Ai de mim, pois o meu desterro se prolongou, fiquei a morar com os habitantes de Cedar" (Ps. 119, 5)[7]

Conforme nota da Bíblia de Jerusalém,[8] a adjetivação de "bárbaro" se adequa a esses habitantes de Cedar, citados no salmo. Uma interpretação possível do uso desse trecho na narrativa é a equiparação dos "habitantes de Cedar" com parte dos habitantes de Coimbra, especialmente os clérigos, adjetivando-os de bárbaros. O cabido, por este tempo, enfrentava uma acirrada disputa entre os partidários da liturgia moçárabe[9] e os partidários da liturgia franco-romana.[10]Sendo Telo partidário da última, o relato buscou mostrar que ele considerava como bárbaros aqueles que não a desejavam.

Pedro Alfarde atribui às virtudes de Telo, a escolha de D. Mauricio para que o biografado o acompanhasse. Também explica a escolha do bispo ao suposto cargo de arcediago ocupado por Telo. Ele não utiliza esta palavra, masatribui ao protagonista às funções do cargo: gestão dos negócios da cúria e do bispo. Mas o que a documentação do Cabido da Sé indica é que Telo recebeu essa promoção posteriormente, já no bispado de d. Gonçalo, acerca de 1113.[11] Este anacronismo é o primeiro, não o único, da obra. O narrador, como pode-se perceber,

---

[7] NASCIMENTO, Op. Cit., p.57-9. Sendo uma edição bilingue, o pequeno trecho destacado ocupa o final da página 57 e o início da p. 59. A p. 58 é preenchida pelo original em latim. O parêntesis indicativo do versículo dos Salmos é indicação do editor, não havendo esta referência no original.

[8] Edição bíblica desenvolvida a partir da *ÉcoleBiblique,* francesa, em que se realizou uma edição a partir de uma equipe multidisciplinar de forma a oferecer contextualizações histórica, geográficas, culturais apuradas dos diversos textos bíblicos.

[9] Liturgia desenvolvida na Península Ibérica ocupada pelo Islã, em que se misturam a herança visigoda e influências árabes. Foi tratada como heresia além-Pireneus a partir do século XI.

[10] Liturgia desenvolvida no reino franco conjuntamente com Roma, a partir do século X.

[11]MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média. Lisboa: Centro de Historia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 191.

preocupava-se especialmente com o engrandecimento de Telo e de Santa Cruz, não com a historicidade exata da narrativa. Não se deve, aliás, atribuir a uma hagiografia o valor histórico que se exige de uma obra historiográfica, como afirma Certeau: "a função didática e epifânica [da hagiografia]exorbita da história".[12]

Logo depois da volta da viagem a Jerusalém, o arcebispo de Braga, o "mais que santo"[13] D. Geraldo, morre e D. Mauricio é sufragado em seu lugar. D. Gonçalo, "de boa memória", substitui D. Mauricio em Coimbra, tornando Telo seu corepíscopo. Pedro Alfardefaz, então, um intervalo narrativo de nove anos. Provavelmente esta omissão ocorre porque narrar o que acontecera nestes anos não interessava para enaltecer a fundação de Santa Cruz. A única coisa que relatou sobre esse período é que Telo não conseguiu nem companheiros e nem financiamento para seu projeto de fundação de um mosteiro de cônegos regrantes -intento surgido após a sua viagem a Jerusalém,.

Também é provável que Alfarde realize esse salto no tempo para narrar brevemente, em uma única oração, a instituição do antipapado de D. Mauricio, "instituído papa pelo Imperador".[14] Essa brevidade de narrativa pode ser duplamente explicada. Primeiramente, porque D. Mauricio foi um importante companheiro para Telo e um dos aliados do cônego. Assim, não é denominado negativamente nesta obra, pois não interessava a Pedro Alfarde desqualificar de forma veemente um aliado de Telo. Por outro lado, tendo sido antipapa, também não poderia usar de adjetivos positivos para caracterizá-lo. Assim, limita-se a informar que Mauricio foi instituído papa pelo imperador. Ou seja, a ação é do imperador; não há, desta forma, censuras textuais dirigidas a D. Mauricio.[15]

O segundo motivo para a brevidade da narrativa dos vinte anos de Telo como cônego do cabido é a relativa falta de importância deste

---

[12] CERTEAU, Michel de. **A escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 166.

[13] Idem.

[14] Idem.

[15] Neste momento, acontece na Península Itálica o episódio conhecido como Querela das Investiduras. Igreja e Império rivalizam na investidura de clérigos, a Igreja desejando implementar a investidura somente interna e o Império tentando manter a sua influência nas investiduras realizadas a partir dos poderes laicos.

elemento para o que é o objetivo central do relato: descrever como Telo, um homem virtuoso, fundou o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Neste período assinalado, o cônego não conseguiu que seus planos fundadores avançassem, o que faz com que esse intervalo fosse menos importante para a história, daí resultando neste salto narrativo.

Alfarde sintetiza, desta forma, o período em que D. Paio foi instituído bispo de Braga, D. Gonçalo, de Coimbra e Telo arcediago desta última cidade. Como pode-se perceber, são dezoito anos praticamente ignorados pelo narrador. A atuação de Telo como enquanto arcediago foi ignorada, assim como sua relação com o restante dos cônegos do cabido. Assim, ficam perguntas: neste período ele tentou implementar a liturgia franco-romana? Se a resposta é positiva, houve reação? Nem mesmo suas relações políticas são destacadas. Sua vida só volta ao primeiro plano da narrativa quando D. Gonçalo morre e Telo, apesar do costume do arcediago suceder o bispo, não foi nomeado sucessor.

Algum tempo depois do antipapado de D. Mauricio, D. Gonçalo, "de boa memória", sucessor deste no bispado de Coimbra, morre em 1128. Conforme assinalado, Telo, sendo o arcediago, seria o sucessor "natural" no bispado; no seu intento, foi apoiado por D. Teresa. Este episódio deu-se depois da Batalha de S. Mamede, ocorrida em 1128, quando D. Teresa e D. Afonso Henriques disputaram o mando sobre o Condado Portucalense. Ela já havia perdido o embate, o que certamente a impediu de influenciar nesta decisão. D. Afonso Henriques, seu filho e vencedor da batalha, não apoiou a eleição de Telo, e D. Pedro Alfarde atribui essa posição à "imaturidade" do infante, e não a uma escolha política estrategicamente pensada.

Por outro lado, D. Afonso Henriques privilegiava o arcebispado de Braga, por ser de sua alçada territorial. O rei temia que um cônego ligado ao arcebispo Bernardo de Toledo, como Telo teria demonstrado ser, fosse menos interessado em manter o cabidoautônomo em relação a Toledo.[16]

Não tendo sido eleito, Telo direciona sua atenção para outro projeto, embora na hagiografia não se admita que o bispado fora um objetivo seu. Para isso, contou com a ajuda fundamental de D. João Pecu-

---

[16] ERDMANN, Carl. **O papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa.** Braga: s.l., 1996. p. 23 ss.

liar, captador de recursos e, posteriormente, apoiador do mosteiro. A *Vita* destaca que ele foi desdesempre um grande aliado de Telo. Assim, o futuro arcebispo de Braga é elogiado desde sua primeira aparição na narrativa. É um dos personagens mais destacados pela adjetivação, numa hagiografia marcada pela exiguidade de adjetivos.

Pouco tempo de conhecimento com D. João Peculiar se passa e Telo fala a ele de seu projeto de fundação de um mosteiro, no que ganha apoio imediato. Mas não sabem ainda como conseguir mais adeptos e, principalmente; recursos. Telo recorre, então, à rainha Teresa, mas ela já não pode ajudar. Essa entrevista com a rainha, ao que parece, ocorreu após a Batalha de São Mamede. Apenas dois anos depois da batalha Telo conseguiu o primeiro terreno: D. Afonso Henriques trocou o terreno dos Banhos Régios por uma sela. Ao fazer o príncipe citar Salomão e efetivamente pedir o conselho do mordomo-mor do castelo, Pedro Alfarde a um só tempo legitima o rei e a doação ao mosteiro. Legitima Afonso Henriques, ao fazê-lo citar um exemplo bíblico de rei sábio e, ao mesmo tempo, destaca que a doação não se deu de forma despótica, mas debatida, justamente por ter sido uma decisão importante.

Depois de conseguir a primeira parcela do terreno, Telo obtém a segunda parte, dessa vez por compra, do bispo D. Bernardo. Com essa aquisição, o futuro mosteiro já teria um espaço para o horto e uma fonte de águas. Narra-se o lançamento da primeira pedra de fundação como tendo sido realizada no dia 28 de junho, vigília de São Pedro e São Paulo, santos diretamente ligados à Igreja de Roma.

O relato prossegue, destacando que Telo sente necessidade de se aliar ao então papa, Inocêncio II. Para isso, vai a Pisa, junto com João Peculiar, buscar proteção papal, pois os cônegos de Coimbra estariam clamando para que o mosteiro fosse deixado em testamento de Telo à Sé, o que o santo recusou, buscando apoio papal para que o mosteiro permanecesse financeira e juridicamente independente da Sé de Coimbra.

Inocêncio II recebe na hagiografia os elogios de praxe devidos a um papa e, dada a importância dos seus textos direcionados ao mosteiro, privilégios, suas cartas são indexadas na hagiografia, algo incomum neste gênero de texto. É a natureza do códice que contém a *Vita*

Tellonis,mais tarde denominado *Livro Santo* – uma coletânea de documentos que privilegiam o mosteiro, encabeçada por essa hagiografia – que justifica tal inserção. Há que destacar que os cônegos regulares de Santa Cruz de Coimbra mostravam-se favoráveis à Reforma Papal, com a qual a Igreja preocupava-se em atingir muitos objetivos, entre os quaisdiminuir a ingerência laica nos assuntos clericais, organizar as instituições religiosas em torno de Roma, a moralização do clero. Inocêncio II, ao conceder privilégios e reiterar a necessidade de proteger o mosteiro de seus inimigos, reconhecia a comunidade como aliada das reformas que buscava implementar.

Telo, ao regressar da viagem que fez a Pisa para pedir tutela e proteção do Papa, alcançou seu intento. É nesta viagem que Telo sela a amizade com o mosteiro de São Rufo, e de lá sai com o *Costumeiro*, que seria copiado e adaptado em Santa Cruz. São Rufo de Avinhão, mosteiro regrante francês, foi importante para o aumento da abrangência de canônicas seguidoras da Regra de Santo Agostinho.[17]

Cinco meses após o regresso de Pisa, Telo cai doente, com um "tumor". Neste trecho, ele é comparado a Marta, porque, mesmo em seu estado, fazia o que estava ao seu alcance para ajudar no dia a dia da construção do mosteiro. Em pouco tempo já não seria capaz de fisicamente ajudar no erguimento do cenóbio, então passa a cuidar somente das plantas da edificação, "tal como Tomé junto ao rei Gondaforo", aponta a narrativa.[18]

Ficando ainda mais doente, recolhe-se ao claustro, citando Davi: "Em mim estão, ó Deus, os teus votos que cumprirei como louvores para contigo" (Ps. 55, 12). Neste capítulo, o sétimo e penúltimo, em que o assunto principal são as ações de Telo, o primeiro plano da hagiografia volta a ser o "santo". É certo que as ações narradas continuam todas relacionadas ao mosteiro, mas agora de uma forma que Telo se destaque, por meio das comparações com importantes personagens bíblicos: Marta, São Tomé. Com o mosteiro já fundado, cumprida a missão de se escrever sobre a inauguração do mesmo, já se pode voltar a atenção para o suposto protagonista. Mas, mesmo com o engrandecimento final do personagem, a timidez de seu retrato persiste.

---

[17]MARTINS, Op. Cit., p. 91.
[18]NASCIMENTO, Op. Cit., p. 71.

Depois desse relativamente curto trecho em que narra as virtudes e a espiritualidade de Telo, narra-se a sua morte. Mais importante do que o momento da morte, para o texto, é a suposta reação dos cônegos e dos citadinos ao evento. Neste sentido, não é relatado nenhum episódio sobrenatural relacionado à morte de Telo. O que o santifica narrativamente é a frase: "merecedor das fileiras dos santos, entregou o espírito".[19]

Conclusão

Pedro Alfarde, ao escrever a *Vita TellonisArchidiaconi*, produziu uma hagiografia que quase não merece esse nome. A etimologia da palavra nos diz que uma hagiografia é uma escrita (grafia) sobre um santo (hagios), mas Telo, como pode-se perceber, só é protagonista da narrativa à medida em que age para que o mosteiro fosse fundado.

Esse protagonismo particular nota-se desde o princípio da narrativa, em que quase não se escreve sobre suas origens familiares, sobre o percurso de sua vida – nascimento, estudos, o que o motivou a se tornar cônego. Ao contrário, o princípio da hagiografia dedica-se ao contexto da fundação do mosteiro, em 1131, quando Telo contava já com cerca de cinquenta e cinco anos.

Um evento que mereceria mais atenção para o protagonista, suas emoções e motivações pessoais – a peregrinação a Jerusalém – passa ao largo destas. Se teve a oportunidade apenas por ter sido convidado, seria de se esperar numa hagiografia menos incomum que se escrevesse sobre a reação do protagonista ao ser convidado para realizar a peregrinação mais desejada do momento, à Terra Santa, poucos anos depois da vitória da I Cruzada. Não foi narrado, assim como não foi narrada qualquer passagem da viagem que não interessasse para a fundação do mosteiro. O foco narrativo esteve nos exames das instituições religiosas que ali se implementaram tão logo Jerusalém fora conquistada.

A vida de Telo não relacionada à fundação de Santa Cruz, portanto, tem pouca importância narrativa. Como já foi ressaltado, dezoito anos da vida do cônego foram narrados em pouco mais do que uma

[19] Ibidem, p. 75.

frase. Se tentou implementar a Reforma Papal no cabido juntamente com D. Maurício e D. Gonçalo, o que seria de se esperar, não foi dito. Se foi um bom arcediago, não se narra nem um evento administrativo que o descreva.

Percebe-se que construiu uma relação de aliança com a rainha Teresa, a ponto de ter comprometido sua eleição para bispo de Coimbra por isso. Mas não se sabe como esta aliança foi construída, só se escreveu sobre como a incapacidade dela para doar terrenos e dinheiro teria adiado a construção do mosteiro. A narrativa também não menciona a batalha de São Mamede que a incapacitou, numa tentativa de neutralizar Telo politicamente – como também aconteceuna escrita sobre a motivação de Afonso Henriques para preteri-lo ao bispado de Coimbra – sua suposta inexperiência causada pela juventude, não o jogo de alianças em que Telo se inseria.

Narrar a fundação do mosteiro mostra-se o objetivo principal do texto ao se interromper a narrativa da vida de Telo com a inserção de três documentos papais. Na edição utilizada, a hagiografia completa – da introdução à morte de Telo – ocupa onze páginas. Metade delas é preenchida pelos documentos papais.

Ao final de toda uma hagiografia dedicada ao fundador de Santa Cruz de Coimbra, não ao personagem Telo, Pedro Alfarde finalmente o coloca em primeiro plano. Mas só no seu último ano de vida. É por ser o fundador do mosteiro que é santo, não importando as suas outras ações. Desta forma, se o gênero hagiográfico comumente despersonaliza os protagonistas, Pedro Alfarde o faz no limite. Mas ainda pode-se chamar seu texto de hagiografia. Telo explicitamente é chamado de santo, pois luta para santificar um lugar e consegue. Para tanto, não realiza ações desabonadoras e é representado como o líder ativo, que trabalhou sem cansar, até a morte, para erguer uma comunidade santa.

IDEAL DE POBREZA DE FRANCISCO DE ASSIS

Aline Silva Ramos
(Graduanda - UERJ)

Durante a Alta Idade Média, o campo foi o grande centro comercial, social e religioso. A partir do ano 1000, transforma-se drasticamente esse cenário, começando pelo crescimento agrícola do Ocidente, a partir da abertura do campo ao comércio. Situa-se aí, historicamente, a chamada renovação urbana e comercial. As cidades que mais prosperaram foram as da Itália Centro-setentrional, as do sul dos Países Baixos e aquelas situadas às margens do mar Báltico. A acumulação de capital, ampliação da circulação monetária, surgimento de novos instrumentos de crédito, aumento dos empréstimos aos príncipes e às instituições eclesiásticas, circulação cada vez maior de mercadorias, crescimento e multiplicação das feiras impulsionaram essas mudanças.

A expansão econômica, desencadeada a partir do século XI, esteve estreitamente ligada às pressões demográficas crescentes, à introdução de técnicas novas ou aperfeiçoadas e a um movimento intenso de ocupação de novas áreas para o cultivo agrícola. Como uma das consequências a tais mudanças, alteraram-se algumas das características das relações entre senhores e servos, em algumas regiões, com a tendência, por exemplo, à substituição das prestações em trabalho gratuito na chamada reserva senhorial por pagamentos em produtos, ou mesmo, em certos casos, em moeda ou algum tipo de equivalente monetário. Entretanto desde o período carolíngio, século IX, tal prática ocorria, principalmente nas regiões mais ao sul, como na Itália.

O crescimento populacional começou a ocorrer desde o século VIII. A partir do século XI, o movimento se acelera, ligado, em grande parte ao fim do período de invasões, à pacificação interna causada pela difusão do feudalismo no Ocidente e, também, devido a um incremento da vida econômica que possibilitou o aumento da produção de alimentos. Todos os fatores se interligam, e são, ao mesmo tempo, causa e efeito dos fenômenos em questão, processo esse que esteve intimamente ligado à revolução agrícola, pois ela respondeu

à demanda ampliada de produtos alimentares. Essas transformações contribuíram para modificar as condições econômicas e jurídicas da exploração dominial e para melhorar as condições jurídicas e sociais dos camponeses: as corvéias,[1] em algumas regiões, foram substituídas por pagamentos em dinheiro. Esse dinamismo permitiu, também, que a zona rural fosse ocupada de forma mais densa, ocasionando também o desenvolvimento das cidades e das atividades urbanas, causando a migração de pessoas do campo para as cidades.

Portanto, as mudanças ocorridas no setor agrícola estavam interligadas ao surto comercial, favorecido pela expansão rural e pelo crescimento urbano. Ou seja, a revolução comercial e a revolução urbana acompanharam a revolução agrícola. O comércio desenvolveu-se no Ocidente e também nas regiões bizantinas e muçulmanas. As moedas difundiram-se e foram cunhadas para o comércio internacional novas peças de ouro e prata. Certas regiões especializaram-se na produção de artigos e mercadorias para exportação (vinhos, lã, panos). As cidades se desenvolveram e obtiveram privilégios e liberdades que conduziram com frequência, na França e na Itália, à formação de comunas.

Um dos efeitos mais evidente do crescimento das cidades foi o aumento das transações comerciais entre campo e cidade, cabendo a esta última o papel de centro integrador das atividades mercantis e artesanais. Ampliaram-se as transações comerciais e regionais, mesmo entre regiões mais ou menos distantes, através de extensas rotas terrestres e/ou marítimas. Sob o controle das guildas e corporações mercantis e artesanais, o domínio econômico sobre o campo circundante tendeu a ampliar-se. Os núcleos urbanos foram também privilegiados para aqueles que desejavam escapar às imposições servis, pois conforme dizia um provérbio alemão, daquela época, "o ar da cidade torna o homem livre" algumas cidades alemãs, em seus estatutos de funcionamento, consideravam como cidadão o indivíduo que ali vivesse há um ano e um dia.

---

[1] Corvéia era o trabalho gratuito que servos e camponeses deveriam prestar aos senhores na reserva senhorial, cada região tinha um costume diferente, daí porque a corveia podia ser de três dias por semana, no máximo, ou um dia por semana, ou dois dias, ou três vezes por mês, uma vez por mês, e até, um dia por ano...; ou ainda, a corvéia podia ser exigida apenas em épocas de colheita e de semeadura, etc.

Como um grande número dos recém-chegados a uma cidade era constituída por servos que fugiam ou que eram enviados para fora do senhorio devido à superpopulação de algumas tenures, o provérbio dizia respeito a estes. Entretanto, sabe-se hoje, que não havia oposição ou contradição radical entre cidades e propriedades senhoriais.

Esse surto mercantil e urbano desenvolveu o conceito de luxo, de ostentação de riqueza entre os membros da sociedade que estavam enriquecendo com tantas transformações. Novos hábitos de consumo, em parte associados à importação de produtos orientais, valorizavam diversos tipos de mercadorias, como os tecidos de seda e algodão, louças, pedras preciosas, tapeçaria, bronze e outros. O reaquecimento do comércio, principalmente o de longa distância, fez com que se ampliassem atividades propriamente citadinas.

E com o passar do tempo, a partir do século XI, uma nova classe social começou a ganhar importância, os mercadores se enriqueceram e sobressaíram na vida política e começaram a ser conhecidos como burgueses, ou seja, habitantes dos burgos.[2] Os burgueses tinham três preocupações fundamentais: enriquecer, administrar e dispor de mão-de-obra. Nesse momento houve um rápido desenvolvimento da economia monetária, principalmente nas mãos dessa nova classe social.

Essa evolução econômica desencadeou uma verdadeira revolução nos valores sociais, pois sempre existiram artesãos e mercadores. No entanto, a partir do século XI, estes se tornaram numerosos e se afirmavam cada vez mais no contexto urbano, pois nos anos seguintes os grandes comerciantes foram indispensáveis não somente à vida econômica, mas em outras esferas da sociedade.

No entanto, não só de prosperidade viveu a Baixa Idade Média, mas sim de um aumento e diversificação de pobreza, de uma forma ainda não conhecida homens daquele tempo.

Segundo Michel Mollat, no livro "Os pobres da Idade Média",[3] a pobreza foi permanente durante toda a Idade Média e jamais se pensou em mecanismos para detê-la, desde os tempos antigos até o período da Renascença (na Modernidade). Contudo, é possível perceber que

---

[2] Um burgo designa geralmente um bairro comercial, que se desenvolvia fora das muralhas do núcleo urbano primitivo, senhorial.

[3] MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 1.

as condições de pobreza eram diferentes no campo e nas cidades. No campo, por exemplo, uma das causas de empobrecimento foram as pandemias, os desastres naturais que destruíam as plantações (como exemplo, uma forte geada). Já nas cidades, uma das causas da pobreza foi a desigualdade social causada pelo crescimento urbano e comercial.

Durante a Idade Média, os indicadores para pobreza foram principalmente a falta de satisfação das principais necessidades humanas, como condições de alimentação e higiene, vestuário e habitações adequadas. As deficiências de saúde e higiene eram interligadas, pois o limiar biológico da miséria estava ligado às possibilidades econômicas.

Na Idade Média, para ser considerado miserável era necessário estar sem acesso aos seus instrumentos de trabalho. A desclassificação podia resultar de uma rejeição, infortúnio. Apesar do grande crescimento comercial alguns grupos desta sociedade não conseguiram acompanhar esse movimento.

Durante esse período, começou a surgir um novo tipo de pobreza: urbana e personalizada, ocasionada pelo desenvolvimento das cidades e da economia de troca.

A geração do século XII tomou consciência de que a desgraça atingia um número cada vez maior de pessoas, através da propagação de doenças como lepra e o "mal dos ardentes".[4] Entretanto, as circunstâncias econômicas não eram as únicas em jogo, assim como não foram só os habitantes dos vilarejos os atingidos pela pobreza, pois esta é complexa e atinge todos os meios. Na cidade como no campo, a pobreza está associada à necessidade de trabalho cotidiano, se este vem a faltar a consequência é a indigência, chegando nesse ponto, só a caridade e a justiça podiam amenizar o sofrimento.

Nesse momento, houve uma explosão da caridade evangélica, diferente, porém, do trabalho caritativo realizado nos mosteiros, em época precedente. Então, foram renovadas as obras de misericórdia em todos os âmbitos onde eram praticadas, forçando uma reflexão nova sobre a pobreza e a caridade.

---

[4] Nessa época as pessoas se alimentavam de pão de centeio. Em períodos úmidos, o centeio não formava um bom grão, mas um cogumelo que tinha a forma de uma espora de galináceo, conhecido como esporão de centeio. O esporão é tóxico e misturado à farinha causava terríveis intoxicações. Em 1095, surgiu a doença chamada "o mal dos ardentes" ou "fogo de Santo Antonio", uma conseqüência dessa cultura alimentar.

O caráter mais interessante dessa prática apoiada na caridade em relação a Deus e aos homens, numa perspectiva de salvação, é propor a laicos e clérigos, a partir do final do século XII, o exercício da misericórdia adaptado à nova realidade, em que a cidade passava a ter predominância sobre o campo.[5] O convite dirigido a clérigos e laicos suscitou algumas reações adaptadas à reforma gregoriana e ao alvorecer da vida urbana.

Com isso, os laicos começaram a criar associações, confrarias, congregações para o exercício do trabalho caritativo. Todo esse trabalho se desenvolveu até chegar ao tempo das ordens mendicantes, principalmente daquela que nos toca mais diretamente neste trabalho, a Ordem Franciscana.

A Ordem Franciscana tem como fundador, São Francisco de Assis. De Assis e de suas cercanias, em plena Úmbria, o franciscanismo se difundiu por toda a Itália e para várias regiões do Ocidente, ainda durante a vida de Francisco. Contudo, ao contrário dos movimentos religiosos regulares tradicionais, os franciscanos se instalam nas cidades e seus subúrbios, atendendo as suas populações.

Francisco de Assis era de uma família riquíssima, pertencente ao mais alto escalão da classe mercantil de sua, cidade. Seu pai, Pedro Bernadone era proprietário de uma loja de tecidos de luxo, em Assis.

Segundo Raoul Manselli, no livro "São Francisco de Assis" (1997, p.42)[6] a transformação radical de Francisco começou por volta de seus 20 anos, e na Idade Média, com esta idade, ele já estava bem maduro para tomar suas próprias decisões. Aos dezessete anos, por exemplo, ele já combatia nas guerras por Assis, pois seu sonho era o de ser cavaleiro. Porém, mesmo tendo talento para manejar armas, acabava ficando impossibilitado de se dedicar a elas, pois tinha que trabalhar na loja do pai, e demonstrando, tal como seu pai, grande habilidade no exercício da profissão, além de uma maior liberalidade.

Ao chegar a Assis, o futuro santo continuou trabalhando na loja paterna, mas se tornou mais piedoso, passou a multiplicar as esmolas. Francisco ficava muito impressionado com as reviravoltas de sorte que a vertiginosa circulação que o dinheiro propiciava. Às antigas

---

[5] DUBY, Georges. **Guerreiros e Camponeses**. Lisboa: Estampa, 1980.
[6]MANSELLI, R. **São Francisco**. Petrópolis: Vozes, 1997.

desigualdades sociais somavam-se novas: podia-se empobrecer de muitas maneiras; para ir à ruína, bastava não conseguir pagar uma dívida a tempo, uma insurreição, uma casa queimada nos frequentes incêndios, até um defeito físico era causa para viver na miséria. Além dos cidadãos trabalhadores, circulava por Assis uma multidão andrajosa e imunda de mendigos, que Francisco encontrava diariamente, com uma mistura de asco e compaixão, junto a eles estavam os "loucos e os dementes" para engrossar as fileiras do pauperismo.

Nos arredores de Assis, havia dois leprosários (de Santa Maria Madalena e São Salvador). Homens e mulheres atingidos pela lepra eram internados nesses ambientes, ficavam totalmente excluídos do convívio social, pois sua doença era vista como castigo de Deus pelos seus pecados ou de seus antepassados. Ao se movimentarem, deveriam bater castanholas para as pessoas não chegarem perto. Em seus passeios solitários, Francisco sempre tentava manter-se à distância de suas moradas, se desviava tentando não ver, chegava a fugir.

Então, um dia acontece algo novo, Francisco, a cavalo, encontra um leproso, porém dessa vez não foge, ao invés disso, desce do cavalo, beija-lhe a mão e aceita ser abraçado. Nesse momento, e em toda sua vida, ele não oferece uma resposta política às injustiças, aos problemas, ao problema do mal do mundo. Não tem projetos de mudanças efetivas e concretas, não planeja lutas e rebeliões.[7] Francisco no seu Testamento diz o seguinte:

> O Senhor me deu, a mim, irmão Francisco, a graça de começar a fazer penitência: quando ainda estava em pecado, parecia-me muito amargo ver os leprosos, mas o próprio Senhor me levou a estar com eles e eu usei de misericórdia: quando me afastei dali, aquilo que antes parecia amargo rapidamente se transformou em doçura de alma e de corpo. Em seguida, esperei um pouco, e saí do mundo. (Testamento, parágrafo 1)[8]

Aí está, portanto, como modelo decisivo da conversão do jovem de Assis a passagem de uma condição humana a outra, a aceitação da

---

[7]FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem.** São Paulo: Companhia das letras, 2011.

[8] FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. *In:* **São Francisco de Assis**. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Sel. e org. de Frei Ildefonso Silveira, OFM e Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986. p. 167-170.

própria inserção em uma marginalidade, o ingresso entre os excluídos, cuja característica era justamente ser recusado por todos pela sua condição de horror.[9]

Um dia, entrou na Igreja na São Damião. Começou a rezar fervorosamente diante de um crucifixo pintado em madeira. O redentor, segundo a iconografia do Cristo triunfante, sem sinais de sofrimento físico, encara o observador de maneira suave. Francisco teve a impressão de que a imagem se dirigia diretamente a ele e dizia: "Não vês, Francisco, não vês que a minha casa está desmoronando? Vai e repara-a".[10] Ele se engana mais uma vez quanto ao significado simbólico das palavras. Acredita que deve salvar a ruína do edifício material, e não percebe qual é a tarefa que o aguarda: salvar o edifício espiritual: a Igreja. Sai todo contente, parece-lhe que a vida finalmente tem um objetivo.

A longa ausência de Francisco começou a preocupar seriamente o pai. Quando Pedro Bernadone soube onde o filho estava, sentiu ao mesmo tempo, dor, raiva e amargura, seus sonhos de ver o filho se tornar um grande comerciante ou cavaleiro tinham sido frustrados. Ele, para tentar remediar a situação, pediu ajuda a amigos e vizinhos, mas o jovem previu a fúria do pai e fugiu para uma caverna.

Naquele momento, deu-se a reviravolta na vida do rapaz, ele renunciou a todos os bens da família inclusive a paternidade do pai, ficou nu no mercado. O pai envergonhado fugiu de casa, o bispo cobriu Francisco e ele tomou outro rumo na vida, passou da família natural para a espiritual, que é a Igreja.

Mesmo cuidando de leprosos, reconstruindo igrejas, gastando longo tempo em oração, Francisco permaneceu inquieto sobre o que realmente deveria fazer na sua vida. Certo dia, numa missa, ouviu a leitura do Evangelho sobre a missão pregadora dos apóstolos, então passou a perseguir esse ideal de vida, pregar sem parar e sem possuir absolutamente nada.

Francisco amava a pobreza com alegria, era pobre voluntariamente. Sentindo-se liberto, convidava a todos a seguir seu exemplo, pois na mentalidade dele, ela tornava o homem espiritualmente imune à

---

[9] MANSELLI, Op. Cit., p. 44.
[10] Ibidem, p. 59.

sede de domínio, posse, violência, aos desejos que acabam se impondo como necessidade, às obrigações da vida cotidiana. O interessante da sua personalidade é que ele era extremamente rigoroso consigo mesmo, mas com seus amigos e irmãos era compreensivo e indulgente.

O movimento da busca da pobreza salvífica era certamente pedido por muitos padres conciliares e o desejo que a Igreja pudesse libertar-se daqueles membros que a traíam, ou que se convertessem novamente ao Evangelho.

Francisco não foi o único entusiasta do seu tempo pela pobreza, antes dele encontramos um vasto movimento em favor da pobreza vivida por vários grupos na Europa, alguns citados anteriormente, muito deles de cunho herético.

O *Sacrum comercium sancti Francisci cum domina paupertati*[11] expõe o verdadeiro motivo do amor do santo pela pobreza. Francisco encontrou a pobreza, pois seu objetivo era seguir o Evangelho até as últimas consequências, vejamos o trecho desta fonte:

> Entre as virtudes preclaras e principais, que preparam no lugar e morada para Deus e indicam o caminho mais excelente e expedito para ir e chegar até Ele, a santa Pobreza sobressai entre todas por uma certa prerrogativa e supera os títulos das outras por uma graça singular, porque ela é o fundamento e guardiã de todas as virtudes e tem entre outras virtudes evangélicas, a primazia de ser citada em merecidamente em primeiro lugar. (*Sacrum Cormercium*, prólogo)

Este trecho mostra que a pobreza, para o frade, era a maior de todas as virtudes e o único caminho para chegar a Jesus Cristo, e que deveria ser cultivada em primeiro lugar. Ser cristão, para a fraternidade, era ser pobre.

O autor do *Sacrum comercium* faz a pobreza proferir um grande discurso sobre seu significo histórico- salvífico do Novo Testamento. Logo no início do discurso é dito claramente que o testamento de Cris-

---

[11] *SACRUM Commercium. In: São* **Francisco de Assis**. **Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Sel. e org. de Frei Ildefonso Silveira, OFM e Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986. p. 1045-1078.

to, no final de sua obra redentora, consistiu no fato de ter fundado seu novo pacto irrevogavelmente pela pobreza. O que se exprime, aqui, é a concepção fundamental da pobreza franciscana.

Na Regra Bulada,[12] consta que cada irmão que chegar a fraternidade precisa ouvir a palavra de Cristo: vender todos os bens e distribuí-los aos pobres. Esta era uma exigência que Francisco fazia também às pessoas que tivessem uma boa formação científica, a fim de que renunciassem também à sua ciência quando entrassem na Ordem para seguir o Cristo pobre e crucificado, na nudez da Cruz.

No princípio, o santo começou a observar o Evangelho ao pé da letra. A prática da sua vida pessoal e a vida dos irmãos fez com que ele compreendesse, ao menos quando a Ordem começou a se difundir em outros países, que a observância da pobreza deveria ser adaptada às circunstâncias.

Outro fato concreto que permite constatar que o fradezinho, acerca da observância da pobreza, não ultrapassou a limites extremos, foi quanto à utilização dos bens materiais, inclusive dos instrumentos de trabalho, pois se estes facilitavam o trabalho poderiam ser utilizados. Esta observação está ligada à exigência de que os irmãos, na medida do possível, deveriam procurar o seu sustento antes de esmolar.

De particular importância para a pobreza franciscana é a proibição da posse do dinheiro, claramente expressa na Regra. Francisco permitiu o ter ou receber em casos determinados, sempre dentro dos limites da pobreza. No que se refere às coisas materiais, a Regra da ordem recomendava que os irmãos não se apropriassem nem de lugares, nem de casas e de maneira geral não devessem se apropriar de nada. As afirmações referentes à pobreza material como vida sem nada de próprio encontram-se assim determinadas:

> Mando severamente a todos os irmãos que de modo algum recebam dinheiro de qualquer espécie, nem por si nem por pessoa intermediária. Entretanto, os ministros e os custódios, e só eles cuidem diligentemente, por meio de amigos espirituais, das necessidades dos irmãos enfermos e dos que precisam de roupas, conforme as exigências dos lugares, tempos e regiões frias, como a seu juízo, convier melhor à necessidade; sempre

[12] FRANCISCO DE ASSIS. Regra Bulada. *In:* **São Francisco de Assis.** Op. Cit.,. p. 131-138.

> com exceção de que, como já ficou dito não recebam dinheiro de qualquer espécie (*Regra Bulada*, cap.4)

O ponto fundamental da vida sem nada de próprio é o centro da pobreza franciscana. Francisco exortava seus irmãos para se mostrarem satisfeitos quando estivessem no meio de pessoas paupérrimas e desprezadas.

A insegurança material acabou por se refletir, também, na organização da própria comunidade de Francisco. Com o passar do tempo, a Ordem passou a sentir necessidade de ter um lugar fixo, como por exemplo, para a realização de estudos previstos e também para que os frades pudessem pertencer a uma fraternidade estável num determinado lugar.

O trabalho proposto por São Francisco visava, por sua vez, o advento de uma sociedade vocacional, tendo como principal finalidade contribuir para a formação de uma sociedade entusiasta, orientada para a realização dos valores espirituais, éticos e intelectuais, diferentemente dos valores que eram cultivados na sociedade daquele tempo, como consta nesse trecho da *Regra Bulada*:

> Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem com fidelidade, de maneira que afugentem o ócio, inimigo da alma, e não percam o espírito de oração e piedade, ao qual devem servir todas as coisas temporais. Quanto à paga do trabalho, recebam o que for necessário ao corpo, para si e seus exceto dinheiro de qualquer espécie; e isto façam com humildade, como convém a servos de Deus e seguidores da mais santa pobreza. (Regra Bulada, cap.5)

Uma dimensão do trabalho franciscano foi o zelo com os leprosos. Os frades mantinham um abrigo para os leprosos, na planície entre o centro de Assis e Porciúncula. Existiam outros abrigos no contado de Assis, onde, com solidariedade, eles prestavam socorro a estes homens, tomando a posição destes marginalizados.

Os frades colocaram de lado os trabalhos que não eram bem vistos pela ótica de Francisco, que eram as atividades comerciais, financeiras e judiciais. Pois, o movimento tinha objetivo de se afastar do ideal da

cidade e vivia na mais austera pobreza. Era necessário não se envolver com as atividades econômicas que enriqueciam Assis.

Francisco sempre ressaltou a importância do trabalho manual, e defendeu esse posicionamento até no seu leito de morte. Ele e os primeiros frades faziam de tudo um pouco, em qualquer lugar onde pudessem ajudar: nos campos, ceifando e colhendo azeitonas; nos bosques, transportando lenha; na cidade, distribuindo água, cuidando dos pobres que ninguém queria se aproximar. Quem tinha sido, antes de abraçar a irmandade, artesão, por exemplo, devia conservar os instrumentos da profissão e se dedicar à atividade na qual era qualificado, desde que fosse lícita e honesta (os integrantes da fraternidade jamais poderiam exercer ofícios de açougueiro e de comerciantes).

O frade era hostil à ciência e à cultura, mas ele não era reacionário por conta disso, se a análise fosse baseada no mundo atual. Na Idade Média, os livros eram objetos de luxo extremamente caros, que se os frades possuíssem, acabariam ferindo o ideal do fundador e mestre espiritual da Ordem, pois ele pregava o despojamento completo e a pobreza total. Além disso, ele temia o saber como fonte de soberba e domínio, que cria a separação entre os irmãos, extinguindo a afeição e a caridade recíprocas.

Como recompensa pelo seu trabalho, os frades podiam receber o necessário para viver (é este o verdadeiro significado da palavra "esmola" para Francisco), mas sem guardar as sobras para o dia seguinte, pois a confiança na Providência Divina devia se manter irrestrita e a precariedade devia continuar absoluta. Nunca receber dinheiro, por nenhuma razão, mesmo em condições de extrema necessidade, a não ser que fosse para alimentar os leprosos.

Assim, fica demonstrado que diferentemente da lógica de Assis em que o trabalho servia para ter privilégios na sociedade, para Francisco e seus seguidores o enriquecimento acontecia através da pobreza, vista como virtude e abertura ao serviço dos mais necessitados.

O PASSADO A SERVIÇO DO PODER (CASTELA E LEÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIII)

Almir Marques de Souza Junior
(Doutorando - UFF)

Instabilidade política e os relatos históricos

Ao longo de boa parte do século XIII, o reino medieval de Castela e Leão se viu imerso em um longo período de sucessivas transformações e crises que afetaram, sobretudo, a sua esfera política. Conflitos com reinos vizinhos, expansão territorial, e constantes episódios onde a figura do monarca foi abertamente criticada e seu poder colocado em xeque são apenas alguns exemplos que compunham o turbulento momentodaquela região ibérica.

Na segunda metade daquela centúria o reino acabara de passar por um longo processo de expansão territorial. Tal empreitada foi resultado de dois fatores principais. O primeiro deles tratava-se da união definitiva das coroas de castelhanas e leonesas em 1230, através do rei Fernando III (1217-1252). O segundo fator também estava relacionado aos esforços empreendidos por este mesmo monarca. No período que compreendeu os anos de 1220 a 1248, o novo reino que acabara de se formar empreendeu uma significativa e gradual conquista e anexação dos territórios que outrora haviam pertencido aos reinos muçulmanos também conhecidos como *taifas*, localizados no sul da península. Ao final do processo expansionista, os domínios castelhano-leoneses constituíam o maior dos estados hispânicos, consolidando uma verdadeira potência territorial e militar.

A consolidação deste processo expansionista coube à geração subsequente a do rei Fernando III. Seu sucessor, Afonso X (1252-1284), ao assumir o governo, viu-se diante da difícil tarefa de não apenas manter as regiões conquistadas sob seu controle, mas também promover a integração de uma população heterogênea, formada por Leoneses, Castelhanos e demais habitantes dos reinos vizinhos conquistados.

Para a historiadora Inés Fernandez Ordóñes, quando Afonso X

recebeu o título régio, ele teria herdado não apenas os direitos senhoriais sobre um território, mas levou também consigo toda uma herança de construções simbólicas e ideológicas sobre as quais se apoiavam um projeto político.[1] Tal projeto teria como uma de suas bases uma produção textual de caráter histórico, iniciada no reinado anterior, mas só plenamente consolidada durante o governo afonsino.

De fato, é reconhecidamente comprovável que durante os reinados dos soberanos indicados acima houve um considerável aumento de interesse com relação à produção de obras de cunho histórico. Só o governo de Fernando III produziu três obras de dimensões expressivas. São elas a *Chronica latina regum Castellae*,[2] atribuída ao chanceler pessoal do rei, Juan de Osma; o *ChroniconMundi*[3] (1230-1239) do bispo Lucas, cônego de San Isidoro de León e bispo da cidade de Tuy e a *Historia Gothicasive Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada,[4] arcebispo da cidade de Toledo. O reinado de Afonso X pode não ter concebido um número tão vasto de obras, contando "apenas" duas, a*Estoria de España*[5] e a *General estória*, ambas escritas amando do soberano. Mesmo assim, se colocarmos estes escritos em uma perspectiva comparada, perceberemos que as diferenças entre as obras produzidas nos dois reinados são verdadeiramente marcantes e nos dizem muito a respeito do contexto político em que foram concebidas.

Uma importante característica de relevância considerável nesta investigação sobre a composição das obras históricas está no idioma em que cada uma delas foi composta. Enquanto que, nos tempos do rei Fernando, tínhamos crônicas escritas em latim, passamos a ter com Afonso "estórias" redigidas no idioma local, o castelhano. Tratava-se verdadeiramente de uma grande mudança, pois a adoção de um idio-

---

[1] FERNANDEZ ORDÓÑES, Inés. De lahistoriografíafernandina a laalfonsí. **Alcanate: Revista de estudios** Alfonsíes, Puerto de Santa Maria, n. 3, p. 93-133, 2002-2003. p. 93.

[2]BREA, LuisCharlo (Ed.). Chronica latina regum Castellae, *In:* **Chronica hispana saeculi XIII, Corpus Christianorum. ContinuatioMediaevalis, LXXIII**, Turnout: Brepols, 1997. p. 7-118.

[3]REY, Emma Falque, **Lucas Tudensis, Chroniconmundi, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXIV**. Turnhout: Brepols, 2003

[4] VALVERDE, Juan Fernández (Ed.). **Rodrigo Jiménez De Rada, Historia de loshechos de España.**Madrid: Alianza Editorial, 1989.

[5]PIDAL, Ramón Menéndez.**Primera crónica general de España que mandócomponer Alfonso elSabio y se continuaba bajo Sancho IV**. Madrid: Gredos, 1977.

ma considerado "vulgar" contrariava a norma de redação dos documentos oficiais até então. Mesmo assim, não podemos assumir que a utilização do castelhano aqui constituía uma verdadeira quebra de paradigmas para a escrita documental ibérica. O historiador português José Carlos Ribeiro Miranda nos relembra que, ainda em 1206, quando o pacto de paz foi selado entre as coroas castelhanas e leonesas, o mesmo foi escrito no idioma vulgar comum a ambos os reinos.[6]

Mesmo este indício de mudança em princípios daquele século não foi suficiente para que a nova postura quanto à escrita alcançasse os textos históricos. Conforme vimosNão podemos ignorar que os homens encarregados da redação das obras fernandinas, ao contrário daquelas do período afonsino, não eram simples tratadistas laicos a serviço da corte e do monarca. Por mais que possuíssem uma grande proximidade com o poder central, os cronistas ainda eram homens pertencentes ao universo intelectual da Igreja e não abdicaram do idioma erudito na composição de algumas formas textuais.

Para compreender esta escolha idiomática do registro histórico, é preciso levar em conta, primeiramente, o papel que este tipo de texto desempenhava na sociedade, bem como as mudanças sofridas na função que tais registros possuíam naquele momento histórico. Inés Fernández Ordóñez sustenta a hipótese de que aqueles documentos destinados a uma reprodução pública e oral, no reino unificado de Castela e Leão, foram elaborados preferencialmente utilizando o idioma vulgar, enquanto que os demais textos nos quais a leitura era feita preferencialmente de forma privada ou silenciosa, por um grupo seleto de pessoas, seguiram fazendo uso do latim.[7]

Uma mudança na língua escrita denotaria também uma mudança na forma como o texto seria lido. Se as crônicas em latim objetivavam servir como modelo para os chefes de estado, de modo semelhante a um espelho de príncipes (ou s*peculumprincipis*), aquelas escritas no período afonsino possuíam um "publico" de leitores muito mais amplo que apenas o monarca.

---

[6] MIRANDA, José Carlos Ribeiro. O galego-português e os seus detentores ao longo do século XIII. **e-Spania**, n. 13, junho de 2012. Consultado dia 17 de novembro de 2013. URL: e-spania.revues.org/21084 .

[7] ORDOÑEZ, Op. Cit., p. 2.

No período afonsino existiu toda uma preocupação para que as obras produzidas pelos *studiae* régios alcançassem uma grande proporção da população. Para isso, a utilização da língua vernácula, em detrimento do latim mostrou-se uma iniciativa primordial. Com a adoção desta medida, a leitura das obras (em especial as leis e as histórias) não se restringia apenas a um seleto grupo de eruditos.

Função social do relato histórico e o novo idioma de escrita da história

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. Além de o latim ter gradativamente se tornando um idioma falado por poucos, o uso de uma língua escrita castelhana tornava mais fácil a própria comunicação entre as diversas partes do reino, sem mencionar no auxilio imediato a administração pública.

A unificação lingüística acabou por se revelar um dos pontos marcantes do projeto político monárquico daquela época, e tivera seu início antes de Afonso. Seu predecessor, Fernando III, já havia mandado traduzir o *LiberIudiciorum* (também conhecido como *Lex Visigothorum*) um código de leis visigóticas do século VII, que passou a ser intitulado como *FueroJuzgo*. Mesmo estando os monarcas castelhanos preocupados em atingir a uma grande audiência com o uso do idioma local, devemos considerar que tal estratégia servia ainda como um forte veículo de propaganda. O vernáculo possibilitava uma maior difusão de uma ideologia régia, fomentando sentimentos de identificação entre o texto e seu interlocutor.[8]

O campo de ação e veiculação destes elementos ideológicos era vasto e não se limitava unicamente à lei. A história e os registros do passado, de forma geral, podiam servir ao mesmo propósito. Com o auxílio destes documentos, buscava-se construir uma memória social na qual era reforçada a imagem de uma realeza soberana que, pretensamente, conseguia sustentar seu poder e sua proeminência perante as

[8] PROCTER, Evelyn. **Alfonso X of Castile, patron of literature and learning**. Oxford: Clarendon, 1951. p. 47.

forças locais. Neste sentido, as crônicas régias possuem papel determinante na edificação destes ideais.

Ao relatar nas páginas das crônicas a história do reino, o poder régio projetava sobre o passado as expectativas e anseios que guardava para o próprio presente. Tomemos como exemplo o relato conhecido hoje como *Primera Crónica Generalde España*ou*Estoria de Espanna*. Redigido entre os reinados de Afonso X e Sancho IV, esta obra detém-se, majoritariamente, sobre as ações perpetradas pelas cabeças coroadas que já haviam vivido em território hispânico, desde a época da dominação romana, chegando até o século XIII.

No caso Afonsino, mesmo que a crônica não tenha retratado o reinado do próprio Afonso, é possível nos valermos de suas narrativas para percebermos as atitudes que o rei tentava inscrever no imaginário da população de seu tempo. Grosso modo, poderíamos destacar duas principais imagens vinculadas à monarquia castelhana nesta crônica. Cada uma destas guardava características próprias que iremos observar neste momento.

A primeira destas construções mentais apresentava o detentor da dignidade régia como o juiz supremo do reino e estava ligada diretamente à nova prerrogativa que os soberanos arrogavam para si de poder criar leis e punir em ultima instância os infratores. Ao mostrar o soberano como um homem incumbido em manter a justiça e proteger os súditos de seu reino, vemos que o relato cronístico não se furta a deixar claro que o poder exercido pelo governante se sobrepõe a qualquer outra potência local.

Em uma conjuntura marcada por sucessivos episódios onde o poder central teve sua autoridade colocada em cheque pelas aristocracias senhoriais – tal como foi o governo de Afonso X – é possível identificar nos relatos de cunho histórico episódios onde a soberania da realeza tenta se projetar acima das forças dissidentes. Um destes momentos são as cerimônias onde os reis aparecem exercendo a justiça e punindo os "malfeitores" do reino, frequentemente apresentados como nobres insurgentes que ameaçam a população camponesa. Consideremos, por exemplo, o relato de um episódio envolvendo um antepassado do rei sábio, no momento em que este recebe em sua corte um lavrador queixoso de um cavaleiro que lhe havia tomado a herança pela força.

Não por acaso o item é intitulado "El capitulo de laiusticiadellemperador".

> Vninffançon que moraua em Gallizia, etauienombredon Fernando, tollio por fuerça a um lauradorsuheredat; et ellauradorfuessequerellarallemperador, que era em Toledo, de lafuerçaquelfazieaquelinfançon. (...) Ellinffançon, como era omnemuy poderoso, quando uiola carta dellemperador, fuemuysannudo, et começo de menazar al laurador, et dixo que matarie, et non lequiso fazer derechoninguno. Quando ellauradorvio que derechoninguno non podieauerdellinffançon, tornosse al emperador a Toledo (...). Etellemperadorpues que sopo todo el fecho, fizo sus firmas sobrello, et llamo omnes buenosdellogar, et fue com ellos, et parosse a lapuertadellinffançon et mandolllamar et dezir que saliesseallemperadorquellllamava. Quando ellinffançonaquellooyo, ouomuygrandmiedo de muerte, et começo de foyr; mas fue logo preso, et aduxieronleantellemperador. Etellemperadorrazono todo el fecho ante los omnes buenos (...) Et ellinffançonnincontradixorespuso contra elloninguna cosa, et ellemperadormandolluego enforcar de lasupuertamisma.[9]

As motivações que justificam a elaboração detalhada desta parte do relato em pleno fim do século XIII não são difíceis de perceber. A "cerimônia de justiça" em que foi recebido o camponês (uma das poucas ocasiões narradas no documento em que um homem humilde se dirige diretamente ao rei) cumpria uma dupla função: Em primeiro lugar, ela concedia maior pessoalidade a um sistema de relações cada vez mais institucionalizado, que tendia a alargar ainda mais as distâncias entre o governante e seus súditos mais humildes. Em segundo lugar, a passagem encerrava a mensagem de que o poder dos nobres não estava acima da autoridade monárquica. No relato, o nobre que desrespeitara os direitos do homem do campo e não atendera a ordem de cessar as hostilidades foi punido exemplarmente pelo rei. O cavaleiro recebeu uma das penas mais indignas, que era o enforcamento. Na mesma medida, esta passagem trazia a mensagem de que o poder dos nobres não estava acima da autoridade monárquica. No relato, o nobre que desrespeitava os direitos do homem do campo e não atendeu a ordem de cessar as hostilidades foi punido exemplarmente pelo rei.

---

[9]**Primera Crónica General de Espana**. Op. Cit., v. 2, cap. 980, p. 660.

O mito da reconquista como elemento unificador

As crônicas do período de Afonso X não serviram apenas para marcar a superioridade do monarca perante os demais estamentos da sociedade senhorial. Ela também auxiliou nas pretensões territoriais do reino de Castela e Leão, procurando enfatizar na história daquele reino um valioso mito de origem político e religiosa, o mito da Reconquista da Península Ibérica frente aos estados islâmicos. Segundo este enunciado discursivo, ainda no século VIII, após a primeira invasão da península pelas tropas muçulmanas vindas do Marrocos, um homem chamado Pelayo, oriundo dos sobreviventes da antiga nobreza visigótica, teria sido o responsável por liderar a primeira empreitada militar bem sucedida deresistência contra os invasores.

Conta a crônica que, em cerca de 722, os homens liderados por Pelayo se enfrentaram com as tropas muçulmanas aos pés dos Montes Pirineus, na garganta de um vale, próximo à vila de Covadong, onde teriam obtido uma grande vitória. Ainda hoje, a vitória na Batalha de Covadonga é tratada como ponto de partida para o início do processo de Reconquista da Península Ibérica. Contudo, os trabalhos de Abílio Barbero e Marcelo Vigil[10] trouxeram uma diferente perspectiva acerca deste antigo paradigma historiográfico. Ambos os autores procuram empreender uma análise das orientações ideológicas deste relato, chegando à conclusão de que a sequencia destes eventos narrados acima é, na verdade, uma produção historiográfica feita no século IX, um momentoposterior à chegada dos Muçulmanos à península. Barbero e Vigil demonstram como houve, de forma intencional, uma tentativa de fazer entroncar a origem do reino das Astúrias na história do reino visigodo. Tal vinculação passava por uma apresentação dos monarcas asturianos como descendentes dos mais antigos reis visigodos.Graças a este mito de continuidade do antigo reino germânico, Astúrias e os subseqüentes domínios que se desenvolveram em seu interior – os quais posteriormente acabaram por se configurar em reinos próprios,

[10] BARBERO, Abílio y VIGIL, Marcelo. **La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica**. Barcelona: Editorial Crítica, 1978. e; ___. **Sobre las Orígenes Sociales de la Reconquista**. Barcelona: Ariel, 1974.

tais como Leão e Castela – seguiram requisitando-se a continuidade daquele processo de Reconquista supostamente iniciado por Pelayo.

Este imaginário da reconquista, que procurava evocar um passado longínquo, chegou ao século XIII com grande força e influência sobre os espíritos de seus contemporâneos. Tanto castelhanos quanto leoneses proclamavam-se herdeiros não só da tradição asturiana, mas da cultura cristã-visigótica como um todo.

Na *Primera Crónica General,* vemos como esta forma de perceber a realidade se encontrava profundamente enraizada nas maneiras de pensar e de sentir. Segundo ela, nomomento da conquista peninsular do século VIII, o poder dos "mouros" que vieram da África era tão grande que "conquistaram toda a terra e a devastaram, e a colocaram sob seu senhorio, e dai em diante foi o reino dos godos e suevos destruído arrasado por grande tempo".[11]

Diz a crônica que este período teria contado trezentos e sessenta e seis anos, estando o relato no ano de 719. O reino dos godos teria sido restaurado no ano de 1085. Provavelmente a referência faz menção ao próprio momento da conquista da antiga capital visigótica, Toledo, tomada por Afonso VI no mesmo ano referido. O encadeamento destes fatos parece apontar para a concepção de uma história linear dos reinos de Castela e Leão. Iniciada com o reino visigodo, passaria pela(re) conquista de sua antiga capital no século XI, chegando até a unificação definitiva dos reinos no século XIII, período em que supostamente teria havido uma consolidação da autoridade castelhana no âmbito do território peninsular.

Seria o caso de se perceber como tal idéia serviu para impulsionar as subseqüentes guerras entre cristãos e muçulmanos naquela região. Para tanto, basta evidenciar que o resgate daquele suposto passado visigótico não remetia apenas há um tempo histórico longínquo para os castelhanos e leoneses do século XIII. O passado que era recuperado através das crônicas régias referia-se a um "tempo de guerras", em que se travavam lutas para preservar o território (quando se remetia aos tempos de Afonso IIII), bem como para preservar e/ou expandir a fé de Cristo. Mais do que tudo, se tratava de um tempo distante em que os ancestrais dos "espanhóis" do século XIII já lutavam contra seus inimigos de fé, aqueles que eram considerados como conquistadores

[11] **Primera Crónica General**, Op. Cit., v. II, cap. 560, p. 322.

do antigo reino de Toledo. A luta de reconquista, ainda que fosse uma construção ideológica, serviu como um dos principais fatores que impulsionaram as tropas cristãs hispânicas na guerra contra os reinos islâmicos do sul peninsular. Em pleno século XII, as noções de reconquista passaram a ser associadas à idéia de uma Cruzada na Península Ibérica, aumentando, assim, a carga simbólica que revestia os conflitos contra as *taifas* muçulmanas.

As crônicas afonsinas, em especial a *Primera Crónica General de España*, recuperam este mito da continuidade visigótica e da legítima retomada dos territórios hispânicos das mãos dos islâmicos. Evidentemente, o os oficiais régios dão significativa atenção a esta questão como o intuito de legitimar não só o processo expansionista perpetrado pelo antecessor de Afonso, mas também buscam embasar as próprias pretensões que o reino de Castela possuía sobre os demais territórios peninsulares que ainda não estavam sobre o seu domínio. Afinal, se os reis castelhanos são a continuação da monarquia que outrora havia dominado toda a Península Ibérica, nada mais legítimo e justo do que os descendentes desta "antiga linhagem" pleiteie pelo retorno da hegemonia de poder de seus soberanos sobre todo aquele território.

O argumento que os cronistas utilizam para justificar a empreitada militar era de que a vingança contra a injúria de ter perdido o reino cristão visigodo não caberia apenas aos "espanhóis", mas tratava-se de uma vendeta que envolvia toda a cristandade latina. Relata-se que, para esta batalha, afluíram não só cavaleiros especializados no combate armado, mas também homens de toda sorte, como peões e citadinos – de modo similar a uma romaria – visando obter o perdão dos pecados e a reparação de seus erros perante Deus.[12]

> Amigos, todos nos somos espannoles, etentraronnoslosmoros-latierra por fuerça et conquerieronnosla, et em pocoestendieronloscristianos que a essa sazoneran, que non fueronderraygados et echadosdella; et essospocos que fincaro de nos em lasmontannas, tornaron sobre si, et matando ellos de nuestrosenemigos et muriendodellos [...] et pues que aqui sodes, que me ayudedes a tomar uengança et emiendadel mal que e tomado yo et lacristandad.[13]

[12]Ibidem, v. II, p. 692- 693. c. 1013.
[13]Ibidem, p. 693. c.1013.

Munidos dos ideais de Reconquista e de Cruzada, os reis de Castela começaram a projetar sobre si, em pleno século XIII, uma aura que procurava lhes conceder umainigualável proeminência em relação aos demais monarcas cristãos. Eles se representavam como reis cruzados, que vinham empreendendo uma guerra santa por séculos na fronteira ocidental contra os supostos inimigos da fé cristã.

A própria função da figura régia aponta para a guerra e para a defesa do território como algumas de suas principais incumbências, utilizando a cruzada contra os inimigos da fé cristã como construção mental que tinha por finalidade aglutinar toda a heterogênea população do recém unificado reino de Castela e Leão na luta contra um inimigo comum, liderados por seu augusto soberano. A produção deste discurso acerca de uma monarquia guerreira – essencial à construção de uma espécie de ideologia régia – não supõe uma atitude unilateral ou mesmo uma imposição dos monarcas aos seus súditos. Precisamos lembrar que o poder desses reisnão derivava apenas do controle ou da utilização de certos instrumentos de coerção ou de regulação social. Manifestava-se, dialeticamente, uma demanda por determinadas atitudes que partia da própria população, expectativas nutridas em relação a esse ícone da autoridade que precisavam ser respeitadas.

A TEMÁTICA DA POBREZA NAS CARTAS DE CLARA DE ASSIS A INÊS DE PRAGA

Ana Clara Marques Lins[1]
(Graduanda – PEM/UFRJ)

O presente trabalho é desenvolvido no âmbito do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade*, coordenado pela professora Andréia Frazão (PEM, UFRJ), do qual fazemos parte desde 2010. Tal projeto tem por meta estudar a santidade entre os séculos XI a XIII nas penínsulas Ibérica e Itálica, estimulando pesquisas individuais na área. Dentre outros objetivos, ao final do projeto pretende-se ter publicados quatro Bancos de Dados: um sobre Hagiografias Ibéricas (séculos XI a XIII); outro sobre Santos Ibéricos (séculos XI a XIII); outro sobre Hagiografias Itálicas (séculos XI a XIII); outro sobre Santos Itálicos (séculos XI a XIII). Os dois primeiros já foram publicados e encontram-se disponíveis nas páginas de internet: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/arquivo/hagiografiaehistoria_v1.pdf (primeiro volume) e, http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/arquivo/hagiografiaehistoria_v2.pdf (segundo volume).

Nosso trabalho está relacionado ao projeto por abordar uma figura considerada como santa que viveu na Península Itálica no século XIII[2] e que constará no Banco de Dados sobre santos da Península Itálica (séculos XI ao XIII). No presente texto serão analisadas as cartas escritas por Clara de Assis destinadas a Inês de Praga, tendo por objetivo pensar em como a questão da *pobreza* aparece em tais documentos. A motivação para tal pesquisa veio da constatação da importância de tal aspecto (pobreza) para Clara em sua trajetória.

---

[1] Aluna de graduação em História, bolsista PIBIC desde março de 2011.

[2] De acordo com os critérios adotados na elaboração dos Bancos de Dados do projeto coletivo Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade, consideramos Século XIII como o século de vida da santa devido à esta figura ter vivido a maior parte de sua vida em tal século, apesar de ter nascido no século anterior. SILVA, Andréia Cristina L. F. (Coord.). **Hagiografia e História**. Banco de dados dos santos ibéricos (séculos XI-XIII). Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2012. p. 10.

Quem foi Clara

Clara de Assis nasceu em 1194 na cidade de Assis, na região da Úmbria, na Península Itálica. De origem nobre e, por residir na mesma cidade que Francisco,[3] fundador da Ordem mendicante Franciscana, teve contato com o que tal figura pregava. Apegada ao ideal de vida pobre proposto pelo frade, Clara decidiu por abandonar a casa abastada em que vivia e abrir mão de suas riquezas[4] para dedicar-se a uma vida de austeridade e caridade.

Vale destacar que por volta do século XII aparecia na Europa o movimento da *vita apostolica*, pregando uma volta ao que seriam os valores originais do cristianismo, de modo a valorizar uma forma de viver mais simples, uma religiosidade mais atenta aos princípios evangélicos de Jesus Cristo e seus apóstolos, e à pregação.[5]

Quem foi Inês

Inês de Praga (1205-1282) era filha do rei da Boêmia e decidiu, assim como Clara, abdicar dos bens materiais e títulos de nobreza para ingressar na vida religiosa ao conhecer os frades mendicantes em sua cidade. Ela já havia sido pedida em casamento por diversos príncipes, inclusive pelo futuro imperador Henrique VII. Por ter aderido ao ramo feminino do franciscanismo, Inês encontrou em Clara uma amiga e conselheira, apesar de não terem se conhecido pessoalmente.[6]

---

[3] Francisco de Assis (c.1181 – 1226) foi o fundador da Ordem Franciscana, que prezava, dentre outros aspectos, pela mendicância e pela pregação. Esta ordem tinha com uma de suas principais características o apreço pela pobreza.

[4] Em 1212 Clara abandonou a casa do pai e doou o dinheiro de seu dote aos pobres. SOARES, Maria Valdiza Rogério. **Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de Praga e nas Legendas Menores**: um estudo comparativo. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. p. 60.

[5] BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**: século XII. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 94; PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. p. 100.

[6] PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Introdução às Cartas**. Disponível em http://www.centrofranciscano.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=1625&parent_id=393. Acesso em 13 de dezembro de 2013.

Clara e o ingresso na vida religiosa

Entusiasmada com a pregação de Francisco, Clara abandonou a casa paterna, buscando acolhimento entre os mendicantes franciscanos. Por se tratar de uma ordem até então exclusivamente masculina, a jovem não pôde ali ficar, de modo que ingressou em dois mosteiros[7] antes de receber o incentivo de Francisco para permanecer na Igreja de São Damião por ele restaurada durante seu processo de conversão à vida religiosa.

Ainda após sua instalação em tal Igreja, Clara e as companheiras que a seguiram encontravam-se com *status* indefinido, pois somente após a ordem franciscana receber a chancela papal e uma legalidade jurídica é que a ordem das damianitas[8] pôde a ela se ligar, constituindo-se num ramo feminino do franciscanismo.

As cartas

As quatro cartas analisadas são dirigidas de Clara para Inês. Apesar de haver a possibilidade de a damianita ter escrito mais cartas para a princesa da Borgonha, apenas quatro foram encontradas pelos pesquisadores. O primeiro dos documentos é datado entre 1234-35 e o último, de 1253. As respostas de Inês a essas epístolas não foram preservadas.

A versão das cartas utilizada nesta pesquisa é a de José Carlos Pedroso, publicada no livro *Fontes Clarianas*,[9] e provém da versão em latim encontrada em 1915 pelo futuro papa Pio IX na Biblioteca do Capítulo de Santo Ambrósio de Milão. Esta versão seria uma cópia do século XIII ou início do XIV, feita para ser utilizada no processo de canonização de Inês.

---

[7] Antes de se fixar em São Damião, Clara ingressou como serva no mosteiro beneditino de São Paulo das Abadessas, mas deixou a comunidade e se instalou no mosteiro de Santo Ângelo de Panzo, também abandonado pela jovem, que não encontrou ali a possibilidade de desenvolver a vida que desejava para si, atenta aos princípios franciscanos. SOARES, Maria Valdiza Rogério. Op. Cit., p. 60.

[8] O termo *damianitas* referia-se, inicialmente, às monjas residentes no mosteiro de São Damião.

[9] PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004.

As cartas não possuem uma datação exata e os acontecimentos relacionados ao franciscanismo e o próprio conteúdo das cartas são o que possibilita a sua datação aproximada: na primeira carta, escrita entre 1234-35, Clara saúda Inês por sua decisão; na segunda carta, escrita por volta de 1235, Clara parece responder a uma carta de Inês aconselhando-a a perseverar no caminho escolhido e não ceder às pressões – provavelmente, se refere à tentativa de imposição de Gregório IX para que o mosteiro de Inês recebesse propriedades; na terceira carta, escrita por volta de 1238, Clara parece orientar/responder a Inês sobre as regras a serem seguidas no mosteiro, e na quarta carta, escrita em 1253, Clara se despede de Inês, provavelmente porque já se encontrava muito doente; esta é provavelmente a última carta de Clara para Inês.[10]

Análise do documento

De acordo com o Dicionário Franciscano,[11] que traz uma visão oficial da Ordem mendicante, pobreza, para Clara, teria o sentido de não possuir nada de próprio, pois nem mesmo os atos que as pessoas tivessem seriam seus, uma vez que se parte do princípio de que quem faz o bem o faz por intermédio divino, já que o pobre nada possuiria.

Foi feita uma busca no documento para que fosse contabilizada a quantidade de vezes em que a *pobreza*, ou termos a ela relacionados, aparecem; foi também aferido o documento em latim e constatou-se que a tradução, pelo menos nos pontos destacados, estava de acordo com o texto latino. Foi analisada também o contexto textual em que estes termos aparecem nos documentos, sendo identificado *a que se referem*, e *como aparecem na frase*.

Chegou-se, então, ao seguinte resultado: o termo *pobreza* e os termos aproximados -foram encontrados os termos *pobre*, *pobres*, *paupérrimo*- apareceram vinte e duas vezes e sob sete formas diferentes: na primeira forma, pobreza figura como *personificação*, este caso foi contabilizado onze vezes; a segunda forma é o aparecimento do termo *em referência a Cristo*, o que ocorreu cinco vezes; a terceira forma diz

[10] SOARES, Maria Valdiza Rogério. Op. Cit.
[11] HARDICK Lothar. Pobreza, pobre. *In*: CAROLI Ernesto (Coord.). **Dicionário Franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 586-599.

respeito à *relação dos homens com Cristo*, o que foi contabilizado uma vez; o termo também apareceu uma vez referindo-se à *materialidade*; em uma vez o termo apareceu *como forma de salvação*; duas vezes o termo foi contabilizado referindo-se às *monjas de São Damião*, e em uma das vezes o termo referia-se a *Inês de Praga*.

Com relação aos termos e às formas sob as quais apareceu, foram feitas a seguintes observações: sobre o primeiro caso, foi possível constatar que em textos franciscanos é comum encontrar a pobreza *personificada* (sendo chamada de Senhora, de Dama, etc.).[12] Sobre o termo pobreza *em referência a Cristo,* observamos que Cristo seria o "pobre por excelência", um modelo a ser seguido e uma inspiração para a adoção voluntária da pobreza; o amor ao Cristo pobre talvez viesse antes mesmo do amor aos pobres.[13]

Sobre o termo vinculado à *relação dos homens com Cristo*, observamos que o sentido que se quer passar é o de que os homens em geral seriam pobres em matéria espiritual, porém seguir a Cristo os tornaria ricos espiritualmente. Já com relação ao sentido *material*, o termo aparece relacionado à *falta* e *carência* de bens materiais, explorando o fato de Inês de Praga ter preferido a pobreza às riquezas materiais que possuía. A pobreza *como forma de salvação* é associada por Clara a renúncia como caminho para a salvação, no sentido de que a pobreza na vida terrena garantiria um lugar no paraíso.

O termo também aparece referindo-se às *monjas de São Damião*, pois Clara, em suas cartas, chama as irmãs deste mosteiro de *damas pobres*, enfatizando a opção pela pobreza que elas adotaram. Quando o termo aparece em referência a *Inês de Praga*, Clara parece estar querendo englobar a religiosa no âmbito do movimento franciscano feminino, uma vez que a Ordem das Clarissas, diferentemente da dos frades franciscanos, ainda não estava organizada como tal.

Conclusão

A *pobreza* foi um aspecto fundamental na trajetória de Clara, como já constado. Verificamos também que o sentido de *pobreza* ma-

[12] SILVEIRA, Ildefonso. **Senhora Pobreza**. Petrópolis: Vozes, 1995.
[13] Idem.

terial foi amplamente adotado pela religiosa durante a sua trajetória, já que em sua vida Clara lutou pelo direito à pobreza: para que o mosteiro não recebesse privilégios que buscassem uma segurança em termos econômicos para as irmãs.[14]

Com relação ao termo *pobreza* nos documentos, pudemos concluir que a religiosa o adotou em suas cartas de acordo com os princípios franciscanos, como nos dois primeiros casos. Além disso, não considerou apenas o lado material da questão, tal qual defende o *Dicionário Franciscano*, mas preocupou-se com outros âmbitos também, mais relacionados à questão espiritual.

Deste modo, podemos dizer que, pelo menos no que tange à análise do termo *pobreza* e derivações nas cartas de Clara de Assis a Inês de Praga, a visão da assisense sobre a questão não diferia dos ideais franciscanos.

Finalizando, é importante ressaltar que esta pesquisa terá continuidade através da análise de mais três documentos: a *bula de canonização* e o *processo de canonização* de Clara, e a *forma de vida* que a mesma escreveu para a sua comunidade, a fim de termos uma perspectiva mais ampla dos sentidos da pobreza relacionados à santa de Assis.

---

[14] A abadessa de São Damião obteve do papa Inocêncio III o Privilégio da Pobreza, em 1216, que dava ao mosteiro liberdade em relação à posse de terras e mesmo de rendas fixas. Tal privilégio foi confirmado para as monjas de São Damião em 1228, pelo papa Gregório IX. Cf. PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Inocêncio III**. Privilégio da Pobreza. Introdução. Disponível em http://www.centrofranciscano.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=1080&parent_id=1078. Acesso em 13 de dezembro de 2013; SILVA, Valéria Fernandes da. No limiar da exclusão: das relações entre as damianitas e o papado (1215-1223). *In:* MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). **Atas**: III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. Editora Ágora da Ilha, 2001. p. 609-614.

ESPIRITUALIDADE FEMININA E LIDERANÇA RELIGIOSA: OS RELATOS DOS DEVOTOS DE UMA SANTA MILANESA DO FINAL DO SÉCULO XIII

Andréa Reis Ferreira Torres
(Mestranda – PEM/ UFRJ)

O presente trabalho é parte de nossa proposta de pesquisa, a ser desenvolvida durante o mestrado, que parte de algumas reflexões acerca das possibilidades de construção da santidade no final da Idade Média Central, por meio dos registros de dois processos produzidos na Península Itálica no século XIII, o *Processo de Canonização de Santa Clara de Assis* e o *Processo Inquisitorial Contra os Devotos e as Devotas de Santa Guglielma*. Nossa problemática se concentrará em responder como a construção da santidade feminina se articulava com o desenvolvimento e a institucionalização de processos de inquisição e de canonização e se fazia presente nas relações de poder entre leigos, religiosos, entidades eclesiásticas locais e o papado.

Neste sentido, para este ensaio, buscamos apresentar considerações iniciais da pesquisa, a partir da análise do processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de santa Guglielma, produzido em 1300, em Milão, no qual foram registrados os depoimentos de pessoas consideradas suspeitas de crenças e práticas heréticas envolvidas no culto à referida santa, estabelecido em torno à abadia cisterciense de Milão e à casa das religiosas *humiliatas* de Biassono. Assim, buscaremos apresentar uma breve discussão historiográfica acerca das reflexões sobre gênero e espiritualidade, levando em consideração os relatos de alguns dos devotos envolvidos no processo. Será priorizada uma abordagem que abarque as questões relativas à crença de que Guglielma seria a encarnação do Espírito Santo e à intenção do grupo de ter em uma das devotas, a *humuliata* Maifreda da Pirovano, como a figura de liderança que ficaria a frente da hierarquia de uma nova Igreja, que se organizaria após a esperada ressurreição de Guglielma.

Ao nos defrontarmos com a análise dos documentos referentes à santidade tida como marcadamente feminina, observamos que seria de grande importância buscar um aporte teórico que privilegiasse a abordagem dos

significados do feminino como representações que partem de conflitos ligados às relações de poder envolvidas na construção dos ideais de santidade e dos saberes referentes à constituição de discursos[1] relativos à experiência religiosa, consideradas no contexto como ortodoxas ou heterodoxas.

Encontramos então campo fértil para nossa análise na área dos Estudos de Gênero, que permite uma aproximação à percepção de múltiplas visões do feminino, deslocando a questão para o âmbito dos discursos que permeiam o cultural, o social e o político. Essa percepção é balizada pela compreensão de que o gênero está presente em todos os aspectos da experiência humana e de que os saberes acerca da diferença sexual são delimitados por mecanismos de produção que abarcam todas as relações existentes entre os agentes e as instituições de uma determinada sociedade. A noção de gênero como o saber acerca da diferença sexual é proposta por Joan Scott,[2] autora que considera a importância de se incorporar o gênero ao discurso historiográfico por ser uma categoria que permite analisar os elementos mais fundamentais de toda a organização de uma sociedade.

Assim, o uso da categoria gênero em nossa análise tem por principal objetivo permitir a compreensão acerca de como as diretrizes de gênero interferem na construção dos ideais de santidade e como esta construção se relaciona com as instituições ligadas ao papado, na Península Itálica do século XIII. Além disso, nos interessa perceber quais são as formas pelas quais os processos interrogatórios constroem discursos *genderizados* sobre as figuras femininas que receberam diferentes tipos de culto.

O primeiro estudo realizado a partir das atas do Processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de santa Guglielma foi obra do milanês Giovanni Pietro Puricelli, no século XVII.[3] Foi este autor que,

---

[1] Utilizamos o conceito, elaborado por Andréia Frazão, de que discurso é "uma construção humana coerente, coletiva, dinâmica, e organizada sobre uma determinada temática" além de não se limitarem "ao universo das ideias" e não antecederem "a organização social [...], já que é inseparável dela" (Cfr. SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos:** Revista de História, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002. p. 195).

[2] SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos? **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

[3] A obra, intitulada **De guillelma Bohema vulgo Guglielmina** não foi publicada e encontra-se preservada no manuscrito original constante da Biblioteca Ambrosiana de Milão desde 1676, sob a referência C.1 inf. O conhecimento desta obra deu-se por meio de MURARO, Luisa. **Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista**. Barcelona: Ediciones Omega, 1997.

tendo tido contato primeiramente com as lendas[4] surgidas com o fim do movimento guglielmita e, posteriormente, com o processo, lançou as bases para um estudo histórico a respeito dos eventos ocorridos em torno à Guglielma. A maior ênfase dada pela obra recai sobre as origens da heresia no que concerne à associação entre o feminino e o Espírito Santo, que segundo Puircelli remontaria às origens do cristianismo.[5]

Em sua reconstrução da doutrina seguida pelos devotos de Guglielma, estritamente relacionada ao seu culto, Felice Tocco[6] é o primeiro a tratar da questão da consubstancialidade física entre Guglielma e Cristo, relacionando-a à crença de que ela seria a encarnação humana feminina do Espírito Santo. Ele argumenta que Puricelli errou ao buscar as origens da heresia em movimentos anteriores ao século XIII, como a relação feita entre aquela e as profecias de Joaquim de

---

[4] Após a dispersão do grupo dos guglielmitas causada pela repressão inquisitorial, se formou acerca deles uma lenda, preservada pelos escritos de Bernadino Corio, elaborados em 1503, segundo a qual Guglielma e Andrea Saramita eram amantes que praticavam rituais envolvendo orgias sexuais. MURARO, Luisa. **Guillerma y Maifreda**... Op. Cit., p. 91-101.

[5] O intervalo proposto por essa revisão bibliográfica, entre a obra de Puricelli e a seguinte, do historiador Felice Tocco, explica-se pelo fato de, apesar de termos conhecimento de obras produzidas neste ínterim a respeito de Guglielma e seus devotos, não conseguimos acesso às mesmas. As referências são as seguintes: MURATORI, Ludovico. **Antiquitates Italicae Medii Aevi Sive Dissertationes**. Milano: Michaelis Bellotti, 1741. T. 5, p. 90-93; GIULINI, Giorgio. **Memorie storiche della cittá e campagna di Milano**. Milano: s.n., 1760. V. 4, p. 670-673; TIRABOSCHI, Girolamo. **Vetera Humiliatorum Monumenta**. Milano: J. Galeatius, 1766. V. 1, p. 354-363; TAMBURINI, Pietro. **Storia generale dell'Inquisizione**. Milano: Fratelli Borroni, 1818. V. 1, p. 587-592 e V. 2, p. 5-72; PALACKY, Franz. **Literarische Reise nach Italien im Jahre 1837**. Praga: Kronberger's Witwe und Weber, 1838; CAFFI, Michele. **Dell'Abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Iscrizioni e Monumenti. Aggiuntavi la storica dell'eretica Guglielmina Boema**. Milano: Giacomo Gnocchi, 1842; FABI, Massimo. **Corografia d'Italia**. Milano: Pagnoni, 1854. V. 1, p. 523-524; OGNIBEN, Andrea. I **Guglielmiti del secolo XIII**. Perugia: s.n., 1867; LEA, Henry. **A History of the Inquisition of the Middle Ages**. New York: Harper & brothers, 1901. V. 3, p. 90-128.

[6] TOCCO, Felice. Guglielma Boema e i Guglielmiti. **Atti della Real Academia dei Lincei**, Roma, v. 8, n. 5, p. 3-32, 1900.

Fiore[7] a respeito do advento da chamada Era do Espírito Santo.[8] Assim, Tocco considera que partiu de Guglielma o sistema de crenças que caracterizava o grupo de devotos e retira de Andrea Saramita e de Maifreda a culpa pela criação da heresia, vendo-os apenas como continuadores de uma seita.

Tal acepção volta a ser invertida pela obra de Gerolamo Biscaro, que argumenta que o movimento guglielmita não inova muito se comparado com outras heresias da época e tem por única característica distintiva ter materializado a profecia joaquimita na figura de Guglielma, sem que ela tenha realmente tido participação na formulação das crenças do grupo.[9] O autor, ao contrário de Tocco, concentra-se exclusivamente na leitura do processo e na comparação com documentos de arquivo relativos à inquisição, nos quais, sabe-se que quase nada dos ensinamentos da própria Guglielma foram preservados.

Uma inovação significativa em relação ao estudo da santidade de Guglielma no contexto da heresia aparece mais tarde com Stephen Wessley, que traz o tema do *Imitatio Christi* para o seio dos estudos sobre os guglielmitas.[10] No entanto, não desenvolve a questão e não faz nenhuma associação entre esta prática e o feminino. Por outro lado, traça como principal ponto de surgimento da heresia uma "reação ao

---

[7] O movimento profético lançado por Joaquim de Fiore, um abade e estudioso da Bíblia do século XII, aplicou a doutrina da Trindade para o curso da história. Seus ensinamentos afirmavam que houve uma era do Deus Pai, correspondente ao Velho Testamento, seguida pela era do Deus Filho, correspondente ao Novo Testamento e à preponderância da Igreja. Tal proposição não era original, pois já havia sido elaborada por outros eruditos ligados à Igreja na época. No entanto, ele foi além, afirmando que existiria uma terceira era, a era do Espírito Santo, relativa a Terceira Pessoa da Trindade, uma era de paz, liberdade, amor e esclarecimento universal que seria conduzida por membros de novas ordens religiosas não corrompidas pelo poder e pela riqueza. (Cfr. ASHE, Geoffrey. **Encyclopedia of Profecy**. California: ABC-CLIO, 2001. p. 96). Segundo os cálculos propostos por Joaquim de Fiore, o ano do início do fim da Era do Deus Filho, quando se daria a concretização da Era do Espírito Santo, seria 1260, quando Guglielma chegou à Milão.

[8] Ibidem, p. 3-4.

[9] BISCARO, Gerolamo. Guglielma la Boema e i Guglielmite. **Achivio Storico Lombardo**, Milano, n. 6, p. 1-67, 1930, p. 24.

[10] WESSLEY, Stephen. The Thirteenth Century Guglielmites: Salvation through Women. *In:* BAKER, Derek (Ed.). **Medieval Women**. Oxford: B. Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1978. p. 289-303.

sacerdócio exclusivamente masculino", que poderia "oferecer às mulheres entusiastas a justificação para exercer as funções sacerdotais".[11]

Assim, o autor confere à Maifreda da Pirovano um lugar central no desenvolvimento da heresia, sem dar muita relevância ao culto a Guglielma, mesmo sendo a posição de Maifreda estreitamente relacionada a tal culto, já que esta alegava experiências extáticas e visionárias relacionadas com a imagem da santa já falecida.

Em 1984, a historiadora Caroline W. Bynun, em uma de suas vastas obras acerca da espiritualidade feminina na Idade Média, menciona o caso de Guglielma, quando afirma que, em determinadas situações, homens viam em mulheres místicas e proféticas uma via para a renovação da Igreja. Segundo a autora, essa questão teria sido demasiadamente enfatizada pelos inquisidores ao longo do Processo e se tratava de uma criação engendrada pelos membros homens do grupo de devotos.[12]

Ainda para Bynum, o ideal da imitação de Cristo, tão presente nas formas de espiritualidade do século XIII, trazia implicações diretas para a forma como vinham se desenvolvendo as experiências religiosas associadas a mulheres.[13] A associação entre o sofrimento de Cristo, visto como analogicamente feminino, já que corporal, acaba por conferir às mulheres uma autoridade e lugar de fala que era geralmente ocupado apenas por homens.[14] No caso de Gugleilma, não podemos perceber, como acontecia com outras santas do período, como veremos no caso de Clara de Assis, uma tendência à vida ascética em demasia. No entanto, acreditamos ser possível aproximar as argumentações de Bynum a respeito do caráter feminino da experiência humana de Cristo

---

[11] Ibidem, p. 358-359.

[12] BYNUM, Caroline W. Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century. *In:* ___. **Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion**. New York: Zone Books, p. 138.

[13] Ibidem, p. 139.

[14] A relação entre espiritualidade feminina e o controle do corpo é melhor explicada pela autora na obra BYNUM, Caroline W. **Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women.** Berkely: University of Carolina Press, 1987. Neste livro, Bynum argumenta que o jejum e sofrimento se tornam uma forma de alcançar a divindade e que o sofrimento aqui deixa de ser visto como uma forma de misoginia internalizada, que previa a punição do corpo luxurioso, e passa a ser vista em termos de uma relação com a experiência humana de Cristo, esta vista como metaforicamente feminina.

com a questão da consubstanciação presente nos trabalhos a respeito de Guglielma desde Puricelli.

Logo no ano seguinte a publicação deste estudo de Bynum, foram lançadas duas obras dedicadas à história dos guglielmitas pelas autoras italianas Luisa Muraro[15] e Patrizia Costa,[16] ambas preocupadas em resgatar os relatos do processo inquisitorial e dar-lhes uma roupagem mais enfaticamente relacionada a teorias feministas.

A obra de Muraro se propõe a uma releitura acerca de tudo que já havia sido produzido sobre Guglielma, trazendo, inclusive uma proposta de tradução de partes do processo. O ponto principal da heresia dos guglielmitas estava nas representações femininas da santidade, no fato de Guglielma ser Deus e Maifreda sua vigária na terra, o que acabaria com uma hierarquia entre os sexos, pelo poder de uma figura feminina como topo da elaboração teológica e da organização clerical.

A liderança religiosa de Maifreda e o pensamento teológico de Andrea constituem para Muraro dois polos diferentes dentro da formulação teológica do grupo. Para Andrea, o importante era o estabelecimento de uma nova interpretação teológica, que incluía novas escrituras e uma nova hierarquia eclesiástica, enquanto Maifreda focava sua interpretação da divindade de Gugleilma na manutenção da presença desta através dos sacramentos.[17]

Além disso, para a autora, os homens e mulheres do grupo viam a santidade/divindade de Guglielma de maneiras diferentes. Para os homens estaria mais presente a intenção de criar uma Igreja encabeçada por mulheres em substituição àquela que eles conheciam. Para as mulheres, a importância estaria nos poderes milagrosos de sua santa e na memória de sua posição como líder carismática do grupo quando ainda em vida.

Já para Patrizia Costa, a questão central estava mesmo numa insatisfação, própria do período, com relação à hierarquia eclesiástica. A autora trabalha com a ênfase na necessidade de uma substituição da

---

[15] MURARO, Luisa**. Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista**. Trad. Blanca Garí. Barcelona: Ediciones Omega, 1997.

[16] COSTA, Patrizia. **Guglielma la Boema, l'eritica di Chiaravalle. Uno scorcio di vita religiosa milanese nel secolo XIII.** Milano: Nuove Edizioni Duomo, 1985.

[17] MURARO, Luisa. **Guillerma y Maifreda...** Op. Cit., p. 29.

Igreja masculina por uma feminina, já que esta seria a via possível de uma renovação da hierarquia eclesiástica.

Alguns outros elementos são discutidos pela autora para afirmar que a heresia se constituiu pelo grupo de devotos, como um todo, após a morte de Guglielma e sem uma maior preeminência desta na formulação teológica, tal qual acabou por sofrer com a repressão inquisitorial. A autora chama a atenção para o fato de que embora em vida Guglielma se vestisse de maneira muito simples, as roupas que os devotos haviam preparado para seu uso quando de sua ressurreição eram luxuosamente elaboradas, assim como as que Maifreda usava durante a celebração da missa, criando uma associação entre santidade e autoridade clerical, aqui representadas por modelos femininos.[18]

Bárbara Newman talvez seja a autora que mais profundamente analisa a questão da relação entre Guglielma e o Espirito Santo. A autora busca traçar uma linha evolutiva ao longo da Idade Média acerca das representações da santidade e espiritualidade femininas, utilizando para isso dois modelos que, segundo ela, abarcam as transformações ocorridas neste movimento: a virago, o ideal da virgem viril, ou seja, a mulher que, afastando-se da prática sexual, era vista como a mais significativa da corporeidade, e internalizando características masculinas, tornava-se capaz de se aproximar do divino e alcançar a santidade; e a Mulher-Cristo, um modelo surgido a partir do que Newman chama de uma mudança nas "estratégias de gênero", que levou as mulheres, sobretudo dos séculos finais da Idade Média, a refletirem ou reproduzirem, através de sua espiritualidade, um aspecto feminino de Deus, materializado através da imitação de Cristo.[19]

Assim como Puricelli havia proposto, Newman levanta possibilidade de que o movimento dos guglielmitas estivesse no bojo de uma corrente alternativa de longíssima duração dentro do cristianismo, segundo a qual o tema esotérico do Espírito Santo como mulher servia como fio condutor para uma crítica mais enfática à Igreja. Os elementos heréticos presentes nas crenças guglielmitas, ou seja, deidade feminina, liderança religiosa feminina e apocalipsismo ligado a ideais

---

[18] COSTA, Patrizia. **Guglielma la Boema, l'eritica di Chiaravalle**... Op. Cit., p. 108.
[19] NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 3-4.

milenaristas, "eram ideias ligadas não por uma lógica teológica, mas pelo seu destino comum: todos os três foram repudiados desde muito cedo pela Igreja oficial".[20]

Apesar de ponderar no sentido de ver o a associação entre Guglielma e o Espírito Santo como reflexo de uma tendência atemporal de confronto com a Igreja institucionalizada, Newman em momento nenhum afirma ser esta uma iniciativa, no caso do gugleilmitas, como partindo de uma prerrogativa exclusivamente masculina, como propõem Bynum e Costa. Ao contrário, ela realça a importância de Maifreda no grupo, afirmando que a associação feita entre Guglielma e Deus está diretamente ligada ao papel de liderança desempenhado pela soror *humiliata* como sua papisa. Sem que Maifreda tivesse assumido esse papel, fundado, sobretudo, na sua afirmação de contato com a santa a partir de visões, Guglielma teria sido considerada apenas como mais uma beata e o grupo não teria sido considerado herético.[21]

Marina Benedetti é a autora com a mais extensa bibliografia acerca de Guglielma e seus devotos e com a qual esta pesquisa mais dialogará.[22] Mais preocupada com o rigor metodológico da pesquisa que os demais autores aqui citados, ela trabalha com a hipótese de construções elaboradas pelos inquisidores a partir dos depoimentos que acabaram por delimitar o movimento guglielmita como herético a partir de apenas alguns depoimentos, uma vez que apenas parte dos devotos realmente acreditava na associação entre Guglielma e o Espirito Santo.[23] Um dos principais pontos ressaltados pela autora para afirmar que a imagem de Guglielma "ao negativo", herege, foi construída pelos inquisidores a partir do depoimento de alguns poucos devotos, é o fato

---

[20] Ibidem, p. 184.

[21] Ibidem, p. 192.

[22] Os trabalhos escritos especificamente sobre este tema são BENEDETTI, Marina. Il culto di santa Guglielma e gli inquisitori. *In:* MERLO, G.; BENEDETTI, M.; PIAZZA, A. **Vite di eretici e storie dei frati**. Milano: Biblioteca Francescana, 1998, p. 221-241; ___. **Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo.** Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998; ___. Le ultime volontà di un'eretica. *In:* ROSSI, Maria Clara**. Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo**. Verona, 2010, pp. 489-511. Além disso, nesta pesquisa utilizaremos a edição crítica do processo inquisitorial elaborado por esta autora, ___. (Ed.). **Milano 1300. I processi inquisitorial contro le devote e i devoti di santa Guglielma**. Milano: Libri Scheiwiller, 1999.

[23] BENEDETTI, Marina. **Io non sono Dio...** Op. Cit., p. 75.

de ela ter tido sua santidade reconhecida e promovida pelos monges da abadia de Chiaravalle em Milão.[24]

Após observarmos as tendências seguidas pelos autores que desenvolveram trabalhos a partir da análise do processo inquisitorial, buscaremos resumi-las para posteriormente nos posicionarmos em relação à bibliografia selecionada, no intuito de delimitarmos o ponto de partida de nossa análise.

A primeira tendência que pudemos observar é apresentada, sobretudo, pelas primeiras obras elaboradas a partir da análise do processo inquisitorial. Estes trabalhos foram marcados por uma preocupação nitidamente voltada para a questão das origens e do desenvolvimento da heresia. Nesta tendência, os trabalhos possuem poucos pontos relacionados ao nosso objeto, a saber, a santidade de Guglielma, mas há nessas obras algumas reflexões, sobretudo de caráter contextual, que são imprescindíveis para o desenvolvimento nossos argumentos.

A segunda tendência aponta para a associação entre as crenças e práticas identificadas como *Imitatio Christi* e a figura de Guglielma. Seguimos esta tendência, uma vez que entendemos que á através da compreensão acerca destas crenças e práticas que poderemos melhor abarcar o conhecimento produzido sobre o culto destinado à santa da qual versam os relatos presentes no processo inquisitorial.

Uma terceira linha que pode ser destacada é aquela que propõe novas formas de abordagem a partir da categoria gênero. No entanto, nosso posicionamento em relação a essas obras é crítico no sentido de identificar nelas uma dicotomização naturalizada de masculino e feminino, que vê no caso dos guglielmitas uma tentativa de algumas mulheres tomarem o lugar de homens, em uma perspectiva que reforça a aceitação de uma visão de sociedade marcada pela inquestionável dominação masculina.

Afastamo-nos desta tendência pois, em nossa análise, procuraremos questionar tais dicotomias, não apenas masculino/feminino, como também santa/heresiarca, religiosidade regular/religiosidade leiga, Imitação de Cristo/Imitação de Maria, de modo que possamos identificá-las e, posteriormente, analisar, comparativamente, as suas contradições e os seus limites.

---

[24] Ibidem, p. 52.

Uma quarta tendência, que poderia ser entendida como a junção das duas últimas aqui apresentadas, será na qual fundamentaremos nossa pesquisa, levando em conta as ressalvas feitas anteriormente quanto à aplicação dos Estudos de Gênero. Essa linha demonstra uma preocupação maior com a questão da santidade de Guglielma e com o caráter feminino desta santidade. As principais contribuições destas obras são as reflexões feitas acerca da relação entre a santidade feminina, representada pela figura de Guglielma, e a liderança religiosa feminina, empreendida por Maifreda da Pirovano, no sentido de demonstrar a fluidez da experiência espiritual a partir de diferentes níveis de relacionamento com o divino.

A última tendência por nós observada se refere aos trabalhos de Marina Benedetti, que enfatiza as questões institucionais relativas ao culto dedicado à Guglielma em diversas instâncias: entre os leigos e mulheres semirreligiosas, *humiliatas*; entre os monges da abadia de Chiaravalle; e, por fim, como este culto foi tratado pelos inquisidores, que acabaram por construir a memória da santa como herege.

A abordagem de Benedetti será também seguida por nós, uma vez que entendemos que a questão institucional da santidade constitui elemento importantíssimo para o desenvolvimento da pesquisa sobre nosso objeto. Dessa forma, nosso posicionamento em relação à bibliografia consultada se delimita como uma nova possibilidade de pesquisa, a partir da categoria gênero, dos relatos acerca da santidade de Guglielma, levando em consideração todos os elementos de relações de poder envolvidos na construção dessa santidade, bem como no modo como sua imagem passou de consagrada à heterodoxa, como se pode observar pelos registros do processo inquisitorial.

O MONACATO NA PENÍNSULA IBÉRICA NO SÉCULO VII: ORIGENS E DESDOBRAMENTOS

Bárbara Vieira dos Santos
(Graduanda - PEM/UFRJ)

Essa comunicação está vinculada ao Programa de Estudos Medievais da UFRJ e a FAPERJ, sob a orientação da professora Leila Rodrigues da Silva. Nesta etapa da pesquisa estamos estudando o movimento monástico, que se mostrou importante no processo de cristianização nos primeiros momentos do medievo. Assim, este trabalho tem como objetivos gerais apresentar o documento trabalhado - uma carta escrita pelo monge Valério do Bierzo aos seus colegas sobre a trajetória de uma peregrina do século IV - seu contexto de produção e, mais especificamente, pretendo tratar do monacato na região noroeste da península ibérica no século VII e a sua importância na cristianização dessa região.

Documento:

O documento que privilegiamos nessa pesquisa foi escrito por Valério de Bierzo, um monge que viveu na segunda metade do século VII (630-695) na região da Galiza, que compunha o Reino Visigodo. Atualmente existem 18 obras reconhecidas como de Valério, divididos em 4 tipos[1] as obras "autobiograficas", os poemas, os documentos de cunho ascéticos-morais- dogmáticos e ascéticos-hagiograficos.

A epistola beatissime egerie laude[2] foi um desses documentos, está incluído no grupo de ascéticos-hagiográficos. Alguns autores[3] consideram essa obra como uma das mais importantes de Valério, pois ela

---

[1] VALERIO do bierzo. **Autobiografia**. Introdução e notas de Renan Frighetto. A Coruña: Toxosoutos, 2006. p.21

[2] DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del bierzo. Su persona. Su obra**. León: Centro De Estudios E Investigación San Isidoro, 2006. p. 229-241.

[3] Alguns dos autores são: Jose Uando Puerto, Consuelo Aherne, Manuel C. Diaz y Diaz e Garcia Villoslada.

ajudou a identificar a provavel autora do documento produzido no século IV, a religiosa Egeria que produziu um diário de viagem chamado *Itinerarium.*[4] Outro aspecto importante em relação a carta é que Valério pretendia incentivar os seus colegas monges a reforçar os seus valores espirituais, em um contexto no qual isso se mostrava importante para as comunidades monásticas. [5]

Durante o século VII, o Reino Visigodo de Toledo passava por um período de consolidação da sua homogenidade como uma monarquia. Um dos mais importantes ou senão o principal evento para o alcance desse momento foi a conversão ao cristianismo niceno em 589, no reinado de Recaredo. A aliança política com a Igreja, que tinha como objetivo principal a formação de uma sociedade cristã fiel, isso demandava atenção à conversão das populações do reino e nesse sentido notava-se a falta de um projeto evangelizador.[6] Isso significa que a conversão acontecia, mas a cristianização de fato podia levar um pouco mais de tempo. Algumas medidas, como celebrações públicas e reforço da ortodoxia, foram tentativas da monarquia junto da Igreja de fazer a população incorporar de fato a religião cristã. Nesse contexto está inserida a nossa região específica, o NO da Península Ibérica.

O NO da península ibérica, está localizado na Galiza e foi uma região pouco romanizada, tardiamente cristianizada e essencialmente rural. A chegada dos romanos ocorreu em um período em que o Império Romano já não tinha o mesmo poderio anterior isso significa que a influência naquela região, provavelmente não seria como nos demais locais, já a religião cristã além de chegar tarde, em relação a outras regiões do Reino Visigodo, acabou sofrendo com as persistências das práticas locais principalmente nos modos de vida e formas sociais.[7] O

---

[4] ETERIA. **Itinerário.** Tradução de Juan Moneverde. Servilha: Apostolado Mariano, 1990.

[5] Em sua carta Valério fala principalmente da subida de Egéria ao monte Sinai e dos esforços que ela fez para seguir sua jornada. Em relação ao seu contexto era um momento de organização do monacato em confluência com o clero.

[6] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. O reino visigodo católico (séc.VI-VIII): cristianização ou conversão? **Politéia**, Vitória da Conquista, v.5, n. 1, p. 91-101, 2005. p. 93.

[7] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Un Proceso de Aculturación. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 7, p.531-539, 1990. p. 532.

fato de ser uma região predominantemente rural diferenciava a maneira que o cristianismo se acomodava, primeiro porque é uma religião essencialmente urbana e sem segundo porque nesse período a Igreja[8] estava na busca de sua ortodoxia, simultaneamente as mudanças do Império, assim enfrentou dificuldades na conversão de fato na região.

As mudanças no NO da península possuem diversos fatores importantes. Um deles são as transformações que ocorreram simultaneamente à mudanças complexas no Império Romano no geral e outro é que o cristianismo entra em contato com uma sociedade em que ele é menos difundido. Depois os contrastes entre o local e o cristianismo acabam gerando mutações [9] que significam as mudanças e adaptações que ocorriam, uma vez que o cristianismo estava em fase de consolidação o que significa também um processo de adaptação.

Nesse cenário, o movimento monástico torna-se um elemento importantíssimo na construção desse processo de cristianização. Dessa forma, vamos nos atentar a chegada desse movimento no ocidente e a seus reflexos na região do NO peninsular.

Monacato:

O monacato foi um movimento que se difundiu no ocidente durante o século IV e tem suas origens no oriente, principalmente na Tebaída, região do Egito. Os principais ideais do monaquismo cristão eram inicialmente os de castidade e virgindade buscando assim uma maneira de viver de forma mais parecida com cristo o possível, posteriormente outros aspectos se aliaram a esses como de pobreza voluntária, jejuns e abstinências em geral, para isso eles valorizavam uma vida de isolamento do mundo, porque só assim conseguiriam alcançar a espiritualidade elevada.

O autor Francisco Jose Gomes[10] observa que com a chegada ao ocidente medieval por volta do século IV o monacato disseminou-se

---

[8] É importante ressaltarmos que a Igreja nesse período ainda estava se consolidando e não era como conhecemos atualmente.

[9] SUAREZ, Plácido. El cristianismo e as mutaciones do noroeste peninsular. **y Cristianismo**, Murcia, n. 7, p.197-205, 1990. p. 197-198.

[10] GOMES, Francisco José da Silva. *Peregrinatio e Stabilitas*: monaquismo e cristandade no ocidente dos séculos VI a VIII. **Textos de História**, Brasília, v. 9, n. 1/2, p. 1-13, 2001.

por diversas regiões. Nesse período a religião cristã estava se consolidando e construindo a sua ortodoxia, para isso ocorreram algumas adaptações e a religião foi se organizando de acordo com os lugares por aonde chegava com a intenção de atrair mais fiéis. O monaquismo acaba surgindo nesse contexto contra o relaxamento da vida cristã, ou seja, enquanto a religião buscava a expansão, o movimento visava a conquista de uma vida espiritual mais próxima do evangelho o possível.

Outro autor que trata desse tema é Garcia Colombás que faz uma leitura diferente dessa movimentação, pois sua obra[11] acerca do monacato carrega um pouco da sua formação religiosa e tem como público seus colegas monges. No entanto, é importante ter esse outro panorama acerca da temática. Em sua obra o autor explica que o monacato é um movimento espiritual, amplo, multiforme e poderoso e o estudo sobre o tema tem algumas dificuldades devido ás diferenças com as quais se desenvolveu, nos diferentes lugares que se fixou.

O que nos interessou mais foram as observações que ele faz acerca da origem dos monges, alguns acreditam ser sucessores dos ascetas judeus que aparecem na bíblia, outros querem alcançar a espiritualidade perfeita se comparando a Adão ou aqueles que pretendem seguir os passos de Jesus. Outro ponto interessante foi o papel do deserto, pois na vida eremítica o isolamento é fundamental e o deserto sempre apareceu como um espaço importante, pois nele a solidão se tornava mais palpável.

Aos poucos o que entendemos é que o monacato foi se formando como consequência de uma evolução homogênea de grupos ascetas. Ao comentar sobre o monaquismo no ocidente ele concorda com o Francisco José ao dizer que esse movimento foi um protesto contra o relaxamento da vida cristã que se desenvolvia conforme a religião se expandia.

Sobre o desenvolvimento do monacato no noroeste da Península Ibérica escolhemos destacar alguns autores. O primeiro a comentarmos é Antonio Linage Conde[12] ele fala das origens desse movimento

---

[11] COLOMBÁS, Garcia M. **El monacato primitivo**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1998.

[12] LINAGE CONDE, Antonio. El Monacato visigotico hasta la Benedictinizacion. **Antigüedad y Cristianismo**, Múrcia, n. 3 p. 235-259, 1986.

na *Hispania,* local no qual está inserida a *Galícia,* o espaço da nossa pesquisa. O autor explica que o monacato tem sua primeira aparição documental no sexto concílio de Saragoza celebrado em 380 tendo nele aparecido a expressão *monachum* e entre os anos de 384 e 389 nas cartas do papa Sirico a Himerio de Tarragona, na qual aparece a expressão *monasterium coetu.* Em relação a existência de cenóbios[13] o documento mais antigo data setembro de 551 falando sobre mosteiro urbano e chamando atenção para uma vida monástica sólida e florescente.

Santiago Fernandez Ardanaz[14] fala da influencia das características orientais do monacato no ocidente. Ele aponta que essas influências podem ser vistas a partir de intercâmbios culturais que o autor diz vir principalmente de peregrinações de uma extremidade a outra, nessa troca ele comenta a trajetória de Egeria de Ponminia e outros viajantes anteriores a chegada do movimento monástico na *Hispania*, Outra maneira de interligar os dois extremos era a existência de relíquias do oriente no ocidente que representavam as relações comerciais. Existem outros aspectos apontados pelo autor, como uma mistura de culturas que influenciava, por exemplo, em incorporações no calendário de festas da região.

Outro autor que utilizamos para falar da região específica foi Diaz Martinez, ele aponta que um momento importante da região foi a conversão dos Suevos [15] tendo Martinho de Dume[16] como personagem principal. Ele buscou consolidar uma organização eclesiástica na qual as adaptações tiveram ser imediatas, nesse momento também foi vista a possibilidade de cristianização pela via monacal, pois oferecia vantagens. O monacato não só evangelizava como também servia como mecanismo de organização. Os monastérios foram o veiculo mais eficaz para cristianização e integração do NO hispânico, especialmente nas zonas mais marginais e apegadas as práticas tradicionais. Essa recepção positiva em relação ao monacato era porque as comunidades

---

[13] Locais de isolamento dos monges, mosteiro.

[14] FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Monaquismo oriental en la Hispania de los Siglos VI-X. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 16, p.203-214, 1999.

[15] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Monacato y la Cristianización del NO Hispano. Un Proceso de Aculturación. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 7, p.531-539, 1990.

[16] Viveu no século VI e foi responsável pela evangelização do povo Suevo.

viram no movimento a prática que melhor se adaptava ao seu nível de estrutura social e econômica.

Durante os séculos V e VI, os ascetas passaram a ser submetidos a uma vida regular por meio de regras, que serviam como forma de organizar esses monges nos cenóbios e ali eles buscariam juntos o estímulo para seguir seus ideais e diminuir a quantidade de conflitos com o clero. No ocidente a regra mais famosa foi atribuída a S. Bento, pois ela tinha uma possibilidade de adaptação muito forte, além disso, o autor dessa *regula* valorizou o trabalho dentro da comunidade como busca da salvação, sendo usada como um elemento de penitência.

Conclusão:

O monacato foi um movimento que se desenvolveu no ocidente durante o século IV onde já existiam diversos elementos ascéticos que se juntaram muitas vezes as influências vindas do oriente. Durante o período com o qual nos preocupamos (século VII) a religião cristã estava se consolidando e se expandindo e, por diferenças de ideais, acabou por algumas vezes entrando em conflito com o movimento monástico.

Na região do NO da península o ideal monástico misturou-se com a realidade local, tornando-se um exemplo de figura paradoxal do fenômeno monástico.[17] Porque ao mesmo tempo em que não aprovavam a expansão desmedida do cristianismo, eles tinham ferramentas que ajudariam a promover uma cristianização mais efetiva. Nesse período mesmo que uma região tenha sido convertida, não necessariamente ela foi de fato cristianizada, principalmente em um local como esse, no qual a romanização foi fraca, a urbanização era quase inexistente e o cristianismo chegou tardiamente.

Por fim, não era incomum que documentos em relação a essa situação fossem produzidos no âmbito da Igreja e dos mosteiros. Pensando no nosso tema de pesquisa, sendo Valério fruto do seu meio geográfico e temporal,[18] mesmo que o seu nível de pensamento tenha sido

---

[17] LINAGE CONDE, Antonio. El Monacato visigotico hasta la Benedictinizacion. **Antigüedad y Cristianismo**, Múrcia, n. 3 p. 235-259, 1986.

[18] VALERIO DO BIERZO. **Autobiografia**. Introdução e notas de Renan Frighetto. A Coruña: Toxosoutos, 2006. p.7-50

diferente de outros autores como importantes para o período, como Isidoro de Sevilha, podemos pensar que Valério do Bierzo, inserido em nesse contexto tinha como um de seus objetivos na escrita da carta que estudamos influenciar os seus colegas a uma conduta religiosa mais firme, sempre em busca de vida espiritual elevada tendo como finalidade a salvação.

A MORTE DOS NÃO BATIZADOS N'*A DIVINA COMÉDIA*

Bruno Brandão Silva
(Graduando - Faculdade Saberes)

Dante afirmou que a Comédia deveria ser entendida de mais de um modo, pois dera-lhe quatro sentidos superpostos: o literal, ou histórico; o moral; o figurado ou alegórico; e o anagógico[1] ou místico.[2] A comédia, como primeiramente fora intitulada, é composta de emoções, paixões e aspirações boas ou más do seu povo, da repulsa comum aos escândalos peninsulares e de culto coletivo a valores comuns aos povos e Estados italianos.[3]

Até 1550, o título do poema era denominado simplesmente de Comédia, Dante a nomeia Commoedia (Incipt Commedia Dantis Alighierii florentini natione non moribus), o poema teve muitas edições manuscritas entre os séculos XIV E XV, impresso a partir de 1472.[4] Menos de cinquenta anos da divulgação dos primeiros cantos, o poema era conhecido como " os versos de Dante". Em 1373, os cidadãos de Floresça reclamam ao Prior das Artes e ao Gonfaloneiro, o governo de Florença convida Bocaccio para que realizasse conferências sobre a Comédia de Dante. Boccaccio inicia suas leituras no dia 23 de Outubro, é atribuído a ele como o intérprete, divulgador e o responsável por renomear como A Divina Comédia. Em 1555, a primeira edição veneziana, de Giolito, constou o novo nome.

Dante em De Vulgari Eloquentia, revela que o estilo cômico serviria para ser usado em assuntos sublimes, como vulgares, banais, comum, bem como do religioso e profano, alento ao desalento, enfim, eram paradoxos de um homem governado por sentimentos e paixões.[5]

---

[1] O termo Anagógico é derivado do grego Anagogikos "que eleva, que conduz ao alto". Na teologia é considerado o mais profundo, espiritual, o mais oculto.
[2] Epístola XIII, VII-20-22
[3] Prefácio. *In:* DANTE, Alighieri. **A Divina Comédia**; tradução, prefácio e notas prévias de Henâni Donato; ilustrações de Gustavo Doré, 1832-1883. III. Título, p. XII.
[4] Ibidem, p. XIII.
[5] Ibidem, p. XII.

O poema tem por viagem o Inferno, Purgatório e o Paraíso, e três foram os guias, Virgílio no inferno e purgatório, Beatriz no Paraíso terrestre através das esferas celestes, até o Empíreo e São Bernardo coloca Dante diante de Deus. Composta de três partes, divididas em cantos, compostos de tercetos.

O inferno possui 4.720 versos, o Purgatório 4 755 e o Paraíso 4.578. A *Divina Comédia é hoje a fonte original mais acessível para a cosmovisão medieval*, que dividia o Universo em círculos concêntricos. Na elaboração de Dante o Além é dividido em três partes anteriormente citadas, havendo um equilíbrio entre os ensinamentos religiosos e os conhecimentos científicos e míticos medievais.[6] O inferno, Purgatório e Paraíso contêm dez partes. O inferno, a divisão que nos caberá neste trabalho é composta de nove círculos e o Anteinferno; o Purgatório é composto por sete degraus, dois antepurgatórios e o Paraíso Terrestre; o Paraíso, nove céus e o Empíreo, o número dez no período medieval corresponde à perfeição.[7] O objeto deste trabalho é a morte das crianças não batizadas tendo por referência A Divina Comédia de Dante Alighieri, bem como as concepções religiosas no contexto do poema, as reflexões e contradições teológicas que formularam o Limbo. O Inferno de Dante é fruto de suas frustrações políticas, decepções com a hierarquia da igreja e vingança contra os seus inimigos.[8]

Dante escolheu a data viagem para o dia 07 de Abril de 1300, numa Quinta- Feira, período da semana Santa. O cenário era de escuridão e temor, Dante estava embrenhado em uma selva tenebrosa. Na Sexta – Feira, na madrugada do dia 08, Dante encontra o seu guia, poeta a quem ele tece inúmeras admirações, era Virgílio, o seu companheiro ao longo do Inferno e Purgatório. No domingo da Páscoa, os personagens partem do Inferno para o Purgatório. O ano de 1300 possui um significado, era comemorado neste ano o Primeiro Jubileu Cristão, instituído em 22 de Fevereiro pelo Papa Bonifácio VIII. Dante como inúmeros fiéis peregrinaram em direção a Roma. Sendo aquele ano, sinal de penitência e reconciliação com Deus.[9]

---

[6] Ibidem, p. 19.
[7] Idem.
[8] Ibidem, p. 23.
[9] Idem.

O inferno se situa debaixo de Jerusalém, é um abismo circular estreitando-se de cima para baixo até o centro da terra, são nove círculos, os cinco primeiros fazem parte do Alto Inferno, os demais são o Baixo Inferno. A viagem inicia-se com o Anteinferno, onde se encontram as almas recusadas por Deus e pelo Diabo, são os neutros. No primeiro círculo, no Limbo (em latim borda ou feixe), situam-se as almas dos não batizados; o segundo estão os sensuais; no terceiro os gulosos, no quarto os avarentos e pródigos; no quinto os iracundos; no sexto estavam os hereges e incrédulos; no sétimo os que pecaram contra seu próximo, contra si e contra Deus; no oitavo os sedutores, aduladores, os simoníacos (comércio de coisas divinas), adivinhos, fraudulentos, hipócritas, ladrões, os fundadores de seitas e os falsários; No nono círculo estão os traidores de todos os tipos, no centro da Terra, onde estão Satanás, Lúcifer e o Rei Infernal, com três faces e bocas, tragando Judas, Cássio e Bruto, os traidores.

Na constituição Apostólica de Hipólito, no início do século III, contou: "Os batizandos se despirão e serão batizadas, primeiro, as crianças [...]". Cerca do ano 240, Orígenes afirma, em suas homilias, que a Igreja recebeu tradição apostólica de batizar crianças.[10] Gregório Nazianzo recomenda o batismo até os três anos de idade e acerca da morte das crianças não batizadas não seriam admitidos na glória do céu nem condenados a sofrer punições, apesar de não terem recebido o batismo, não eram maus. Segundo Agostinho de Hipona batismo é o meio pela qual o cristão alcança a salvação, desta forma, morrer sem o batismo priva da visão beatífica de Deus, o estado de pecado original não permite nem mesmo a purificação no Purgatório, é um estado de separação de Cristo, o que exclui a possibilidade da visão de Deus para aqueles que morrem neste estado. Era então necessário o batismo de crianças para remissão do pecado original. "As crianças, renascendo pelo batismo, morrem ao pecado que contraíram ao nascer". O pecado original é um vicio capaz de condenar todo o género humano, até às crianças no ventre da sua mãe, e que é reputado pecado diante de Deus.[11]

---

[10] ZILLES, Urbano. **Os sacramentos da Igreja Católica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 92.

[11] RICOEUR, Paul. **O Pecado Original: Estudo de Significação**. Porto: Rés, 1988, p.3.

Agostinho de Hipona em 400 remete uma carta para São Jerônimo declarando: "chegando à questão das penas de crianças, fico – acredita-me, profundamente angustiado e não sei absolutamente o que responder."[12] Posteriormente Agostinho contradiz os Pelagianos no começo do século V, Pelágio através de seus discípulos, ensinava que os homens pecam por imitação ao mau exemplo dado por Adão. Mas em si o homem não é capaz de pecar. Por isso, não necessita da salvação e as crianças não precisam do batismo.[13] A posição de Agostinho era que em Adão todos pecaram, contudo, permaneceu a liberdade de poder pecar, então todos precisam da graça redentora de Cristo que é alcançada através do batismo, desta forma, a criança também carece do batismo. Quem morre sem o batismo vai para o Limbo.[14] As crianças que morriam em pecado original não sofriam tormentos, o castigo era suavizado.[15]

Para Thomas de Aquino o Limbo era um lugar em que os inocentes sem batismo não sofreriam penas, "elas serão felizes, participando amplamente da bondade divina nas perfeições naturais."[16] Segundo Aquino o limbo das crianças (limbus infantium) não é um mero estado negativo de imunidade contra o sofrimento e a amargura, mas um estado de alegria positiva, no qual a alma é unida a Deus pelo conhecimento e amor por Ele, proporcionado pela capacidade natural da alma.

A Teologia Tradicional diferenciou "o limbus patrum, do limbo infantium ou puerorum". Recorrendo a enciclopédia Católica, o Limbo patrum era a morada dos mortos, para os justos do Antigo Testamento e os patriarcas, havia a condição de felicidade. A base teológica provém do Novo Testamento, o destino das almas seria o seio de Abrão, que recolheria os justos (salvos) para aguardarem a volta de Cristo. Representado muito bem na parábola do rico e Lázaro, Abraão lhe disse. "Meu filho, lembra-te de que recebeste tua felicidade durante a vida,

---

[12] Ibidem, p. 99.
[13] Ibidem, p. 133.
[14] Ibidem, p. 134.
[15] CAPRA, Fritjof; STEINDL – RAST, David. Com Thomas Matus. **Pertencendo ao Universo de explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade**. São Paulo: Cultrix/Amana, 1994. p. 48.
[16] II Sent. d.33 q.11. a.2; cf. d.45, q.1, ª2: Suma Teológica supl. Q. 79. a.

como Lázaro, a infelicidade. E agora, ele encontra aqui consolação, e tu ,o sofrimento. Além disso, entre vós e nós foi estabelecido um grande abismo, para que os que quisessem passar aqui para vós não o possam e que de lá não se atravesse até nós".[17]

A morada não é definitiva para os patriarcas, definitiva para as crianças. Cristo livrou os patriarcas de lá após a sua morte, antes de subir ao céu Cristo também desceu às partes mais baixas da terra."[18] Em a Divina Comédia, no Canto IV, o possante Guerreiro, que é Cristo, libertou das sombras a alma de Abrão, Davi, Moisés, e os demais ilustres da bíblia, os elevando a Glória Celeste, portanto, foram os únicos que deixaram o Limbo e rumaram ao Paraíso. O limbo puerorum era destinado ás crianças que morressem sem o batismo, morreram em pecado original, fruto da desobediência de Adão. "Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens [...]". A morte sem o batismo os privaria da visão beatífica de Deus.

Limbo, na concepção teológica do catolicismo, é o lugar e o estado privado de pena, mas também da visão beatífica de Deus, no qual são encontradas as almas dos defuntos que não cometeram pecado mortal ,porem não haviam recebido o batismo, e que se encontram então na condição do pecado original; é a "privação da visão de Deus, sentida pela alma, ou, no caso das crianças mortas sem batismo, simplesmente ignorada".[19]

A Divina comédia é um poema alegórico, possui características morais e teológicas, fruto de uma experiência religiosa, já que Dante era cristão. O inferno em a Divina Comédia é organizado por atos pecaminosos e punições adequadas. Dante e o seu guia Virgílio, habitante do Limbo, o poeta da antiguidade, autor de Geórgicas e a Eneida, estimado por Dante, ao chegarem á porta do inferno notam as terríveis palavras blasfemas que lá estavam escritas. No vestíbulo encontraram com as almas dos indolentes, covardes, preguiçosos, que não foram infiéis a Deus. Às margens do rio Aqueronte foram conduzidos por

---

[17] Lucas 16:25-26.

[18] Efésios 4:09.

[19] LE GOFF, Jacques. Op. Cit., p. 279. Cf. também BETTENCOURT, D. Estevão O.S.B. **A vida que começa com a morte**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

Caronte, o antigo barqueiro dos mortos na mitologia grega, para a outra banda, a dos suplicantes.

Após a travessia um grande tremor com uma forte luz vermelha acomete a Dante, que cai sem sentidos. O despertar vem acompanhado por um forte trovão, ao acordar Dante estava no Limbo, na borda do Inferno, o vale escuro e tenebroso, ausente da presença Deus. Dante percorre o Limbo, no qual estão as almas daqueles que não fizeram o mal, mas por não terem sido batizados não poderão ter a esperança de ver Deus, o que os faz suspirar eternamente. Dante no canto IX nota: "A esta hórrida estância, descendendo Do limbo, pode vir quem só padece A esperança".

O silêncio desse círculo é, pois, quebrado pelos suspiros pungentes desses homens e mulheres, muitos deles pagãos, que sofrem o castigo dessa ausência.[20] No diálogo entre Dante e Virgílio, o guia explica que a condenação ao Limbo não é decorrente de um pecado específico, um erro ou falta, o que os faz estar neste lugar é o morrer sem o batismo, o meio para a salvação e libertação do pecado original, que leva o pecador a estar distante de Deus.

No Limbo as almas não mais pranteavam, não havia castigo físico, porém suspiravam por não possuírem esperança de gozar comunhão com Deus. Não havia outro pranto que o dos suspiros. O lamento era sentido através dos tremores, "Escutei: não mais pranto lastimeiro Ouvi suspiros só que murmuravam, vibrando do ar eterno espaço inteiro". Havia grande número de mulheres e crianças, estes, não negligenciaram, pois não podiam exercer a escolha, contudo, o batismo era indispensável para a morada no Paraíso. As almas do Limbo estavam suspensas, portanto não sofriam o castigo do Inferno também não podiam almejar o céu. A única pena é a desesperança de alcançar o céu.[21]

Dante notou o semblante de Virgílio ao adentrarem ao Limbo, via em seu rosto o temor. Virgílio, diz a Dante que o seu sentimento era de receio, afinal, crianças suspiram sem poder encontrar abrigo

---

[20] ARRIGONI, Teresa Arrigoni. Lugar do diabo é no inferno de Dante. *In:* FERRAZ, S., et al. (Orgs.). **Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia** [**online**]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. p. 52.

[21] DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**: Inferno, Purgatório e Paraíso. Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2007.

nos braços de Deus. Diz Virgílio "Dos que lá são o angustioso estado Causa a que vês no rosto meu impressa, Piedade, medo não, como hás cuidado [...]". Dante expõe seu sentimento ao dizer "Senti no coração uma grande pena, pois que gentes de muito valor viram que no limbo estavam suspensas". Era o sofrer sem amargura. Dante no Canto IV relega as crianças não batizadas ao Limbo, onde o pesar, a amargura se traduz em suspiros, privados da presença de Deus por não abraçarem a fé, sem o batismo, o canal da salvação, foram condenadas por não poderem escapar das garras do pecado original. "Que não pecaram: boas obras tendo Acham-se aqui; faltou-lhes o batismo, Portal da fé, em que és ditoso crendo".

O Limbo em A Divina Comédia revela as concepções religiosas vigentes no seu tempo, à hipótese do Limbo seria debatido ao longo dos séculos por meio de Concílios, trazendo a tona questões referente à missão de salvífica de Cristo, que quer que todos se salvem inclusive as crianças, a sua morte e redenção quer redime o pecado. Ninguém será condenado a não ser por pecados próprios. As crianças não salvas encontrariam refugio na misericórdia e no amor de Deus. Em 1984, o cardeal Ratzinger, que viria a ser Papa Bento XVI, afirmara ser favor ao fim a hipótese do Limbo. No ano de 2007, a Comissão Teológica Internacional presidida pelo Papa Bento XVI aprovou o fim do Limbo através do documento intitulado "A esperança de salvação para bebês que morrem sem ser batizados", para a Comissão, o caráter de Deus é a misericórdia e o amor, portanto Deus quer que todos se salvem. A graça superabunda ao pecado. No documento consta que Deus pode dar a graça do batismo sem que tenha havido o sacramento.

INTERTEXTUALIDADE MANIFESTA NA *REGULA LEANDRI* E NA *REGULA ISIDORI*

Bruno Uchoa Borgongino
(Doutorando – PEM/PPGHC/UFRJ)

Em março do presente ano, defendi minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizada sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Leila Rodrigues da Silva e no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM), a pesquisa concluída considerou duas regras monásticas[1] visigodas: a *Regula Leandri* escrita entre 590 e 600 por Leandro, bispo de Sevilha e metropolitano da Bética; e a *Regula Isidori*, composta entre 615 e 619 por Isidoro, irmão e sucessor de Leandro nos mencionados cargos eclesiásticos.[2]

Pelo recurso a conceitos e métodos pertinentes à Análise do Discurso,[3] a investigação possibilitou avaliar o uso de textos mais

[1] Paula Barata Dias demonstra que textos desse tipo contêm um código normativo pragmático apresentado numa estrutura esquemática de pequenos capítulos. Cada um desses capítulos é dedicado a um aspecto das vivências dos monges, como as orações, o trabalho, a leitura, dentre outros. Circunscrevem-se a uma comunidade ou sexo em particular, tendo, portanto, uma aplicação imediata como instrumento regulador. O estilo é seco e direto, visando facilitar a compreensão pelo destinatário. Cf.: DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. **Hvmanitas**, v. 50, p. 311-335, 1998.

[2] Utilizarei a versão original em latim e a tradução espanhola de ambos os documentos, disponíveis em edição crítica publicada pela BAC. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. *In:* CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125; LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. *In:* CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76. Ao longo deste trabalho, emprego as siglas RL e RI para me referir à *Regula Leandri* e à *Regula Isidori*, respectivamente.

[3] De acordo com Maingueneau, há diversas maneiras disponíveis para definir a Análise do Discurso, mas é geralmente caracterizada como o estudo da relação entre texto e contexto. Convergentemente, Brandão delimitou como enfoque da Análise do Discurso as condições histórico-sociais de produção da linguagem. Cf.: MAINGUENAU, D. Análise do discurso. *In:* CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Orgs.). **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 43-46.; BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas: Unicamp, 2004. p. 10-11.

antigos para a elaboração das regras monásticas em questão. Nesse sentido, averiguei a constante menção a passagens e personagens da *Vulgata*,[4] tal como a reprodução de trechos e orientações presentes em documentos consagrados naquele período.

O objetivo desta comunicação é demonstrar que a *intertextualidade manifesta*[5] consistia num recurso de Leandro e Isidoro de Sevilha para conferir validade às normas vinculadas em seus respectivos códigos monacais. Sublinho que o emprego de referências a outros escritos observava às demandas de *instâncias de controle discursivo*,[6]

---

[4] Ao longo desta comunição, utilizo a denominação *Vulgata* no lugar de Bíblia ou Escrituras. Meu objetivo é enfatizar a versão desse *corpus* textual a que os medievais tinham acesso: a tradução para o latim empreendida por Jerônimo no século IV. Sublinho que, além de estar em outro idioma, a *Vulgata* possuía particularidades em relação às versões atuais dos textos bíblicos. Como observou Tkacz, Jerônimo qualificava as Escrituras como literatura e, por isso, aludiu à cultura clássica ao traduzir o material para o latim. Cf.: TKACZ, C. B. "Labor tam utilis": the creation of the Vulgate. **Vigiliae Christianae**, v. 50, n. 1, p. 42-72, 1996. p. 42-45.

[5] O conceito de *intertextualidade* foi cunhado por Julia Kristeva para sublinhar o mosaico de referências do qual todo texto é composto, uma vez que a elaboração de um texto implica necessariamente na absorção e transformação de outro. Fairclough apontou que os analistas do discurso franceses comumente distinguem duas formas de intertextualidade. A *intertextualidade manifesta* consiste no uso explícito de textos anteriores num documento. Opõe-se à *intertextualidade constitutiva*, que concerne às convenções discursivas que regem sua produção. Cf.: KRISTEVA, J. World, dialogue and novel. *In:* MOI, T. (Ed.). **The Kristeva reader.** New York: Columbia University, 1986. p. 34-61. p. 36-37; FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social.** Brasília: Universidade de Brasília, 2000. p. 136-137. Embora a elaboração de todo texto implique na referência a uma produção textual pregressa, acredito que há em toda a sociedade condições específicas de possibilidades de utilização do que foi feito antes, isso é, tanto a forma quanto o objetivo do recurso à *intertextualidade manifesta* variam espacial e temporalmente. Assim, distancio-me de uma análise conteudista que se resumiria a identificar possíveis "influências" de autoridades do passado sobre a RL e a RI ou a avaliar o distanciamento e aproximação entre os dois documentos e os textos por eles citados. Alinhando-me a uma orientação foucaultiana de Análise do Discurso, minha abordagem privilegia o papel da intertextualidade nas condições históricas específicas de produção do discurso. Sobre as principais diferenças entre os dois tipos análise, cf.: ROCHA, D. Perspectiva foucaultiana. *In:* BRAIT, B.; SOUZA-E-SILVA, M. C. (Orgs.). **Texto ou discurso?** São Paulo: Contexto, 2012. p. 47-80.

[6] Foucault defende que o discurso acontece de maneira aleatória, mas há em todas as sociedades procedimentos que controlam, selecionam, organizam e distribuem a sua produção. A isso denomina *instâncias de controle discursivo*. Cf.: FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2008. p. 8-9; 21-45.

habilitando os discursos formulados a serem reconhecidos como ortodoxos e a serem classificados como regras monásticas dignas de serem observadas.

Divido a análise em três partes, cada uma delas dedicada a um modo de manifestação intertextual constatado na documentação: na primeira, apresento um panorama do uso da *Vulgata* na RL e na RI; em seguida, problematizo a alusão a Cícero existente apenas na RL; por fim, abordo o uso da fórmula "Santos Padres", empregada em três capítulos da RI.

Vulgata

Robert Louis Wilken classificou a *Vulgata* como inescapáveis no começo do medievo, tendo em vista que influíam na maneira de pensar e eram utilizadas para dar forma para a vida comunal e política.[7] Segundo Lobrichon, os escritos que compunham o conjunto da *Vulgata* eram considerados como a lei dos cristãos, um código ou norma intangível marcada por um sinal sagrado.[8]

Então, mencionar ou mesmo transcrever passagens da *Vulgava* em regras monásticas constituía uma forma de demonstrar que as normas vinculadas equivaliam aos desígnios divinos. Tanto na RL quanto na RI a maioria dessas citações diretas era apresentada de maneira a corroborar que as prescrições do documento equivaliam às determinações vinculadas na *Vulgata*. A seguir, exponho um caso ilustrativo da utilização desse recurso para cada documento.

No capítulo XXV da regra leandrina, no qual argumentava que as virgens mais virtuosas deveriam dar exemplo para que as mais imperfeitas imitassem, lê-se:

> Disse o Apóstolo: "suportem os insensatos, sendo vocês sensatos". E também em outro lugar: "Vocês, os fortes, têm o dever de

---

[7] WILKEN, R. L. The novelty and inescapability of the Bible in Late Antiquity. *In:* DiTOMMASO, L.; TURCESCU, L. (Eds.). **The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity**. Leiden, Boston: Brill, 2008. p. 8; 13.

[8] LOBRICHON, Guy. Bíblia. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V.1, p. 105-117. p. 105; 110.

> ajudar a fraqueza dos são débeis e de não buscarem o próprio prazer. Cada um trate de agradar ao próximo para o bem e para edificá-lo".[9]

Nessa passagem, Leandro de Sevilha fez duas citações a epístolas paulinas. Por tal procedimento, estabelecia uma equivalência entre as normas propostas naquele capítulo e determinações de conduta formuladas pelo próprio Paulo.

O capítulo II da RI, regulamentava a atuação do abade, o líder da comunidade. Dentre outras atribuições, essa figura deveria abraçar a todos com seu afeto e sem desprezar ninguém. Isidoro de Sevilha transcreveu uma frase de *Epistula I ad Thessalonicenses*, em que se lê que a fêmea abriga a todos os seus filhotes sem distinção dos pequenos.[10] Logo, a orientação isidoriana foi associada a uma prescrição proveniente da *Vulgata*.

Embora o tema dos capítulos que destaquei da RL e da RI fossem bem distintos, o recurso utilizado pelos seus respectivos para abordar aspectos tão díspares do cotidiano monástico foi o mesmo: a citação direta de textos da *Vulgata*. Sublinho que, nos dois capítulos considerados, as passagens reproduzidas eram de autoria atribuída a Paulo. Assim, constata-se nos capítulos XXV da RL e no II da RI um aspecto relevante dos discursos em análise: os documentos paulinos ocuparam um lugar de destaque ao longo das regras, uma vez que Paulo foi o escritor mais citado em ambas.

Deve-se considerar que o amplo uso das epístolas paulinas nos dois códigos monacais não é casual, pelo contrário, conformavam-se à função discursiva que seu autor, Paulo, desempenhava naquele período. Como apontou Steven R. Cartwright, a importância das suas sentenças superava a dos outros apóstolos, tendo menos relevância apenas que as palavras atribuídas a Jesus. Dessa forma, a figura de Paulo se tornou uma fonte de autoridade para definir o que seria o verdadeiro

---

[9] "'Libenter', inquit Apostolus, 'sustinetis insipientes, dum sitis sapientes'. Et ipse idem dicit: 'Debetis autem uos, qui firmiores estis, imbecillitates infirmorum sustinere, et non uobis placere. Unusquisque autem proximo suo placeat in bonum ad aedificationem'". Cf.: RL, XXV. p. 67. Tradução minha.

[10] RI, II p. 92.

ensinamento cristão.[11] Agostinho de Hipona, por exemplo, caracterizava Paulo como o professor e o líder ideais, além de sublinhar o valor do conhecimento que ele transmitia.[12]

Leandro e Isidoro de Sevilha por vezes reproduziam as mesmas passagens da *Vulgata* que outros escritores renomados, frequentemente para abordar o mesmo tema e para tecer argumentos similares. No capítulo XIX da RL, em que a abstenção de vinho era recomendada, houve referência à relação sexual incestuosa entre Noé e Lot ocorrida por conta do excesso na bebida – um episódio da *Vulgata*.[13] A carta XXII de Jerônimo, dirigida à monja Eustáquia, aludiu aos mesmos dois personagens, também com o fim de ilustrar os malefícios da embriaguez.[14]

Ainda no capítulo XIX da regra leandrina, o bispo determinava que fosse observado a fala de Paulo dirigida a Timóteo, em que um pouco vinho era recomendado para tratar problemas de estômago. Por meio dessa passagem da *Vulgata*, Leandro de Sevilha determinava a ingestão por razões de saúde, não para obter saciedade.[15] A mesma citação foi muito utilizada por Jerônimo para abordar o tema, apresentando orientações semelhantes às do prelado sevilhano.[16] A partir de tal constatação, pode-se conduzir um estudo mais minucioso sobre o emprego do referencial de Jerônimo para a composição de uma normativa a respeito do consumo de vinho na RL.

---

[11] CARTWRIGHT, Steven R. Introduction. *In:* CARTWRIGHT, Steve R. (Ed.). **A companion to St. Paul in the Middle Ages**. Leiden, Boston: Brill, 2013. p. 1-9. p. 1.

[12] CANT, Aaron. Saint Paul in Augustine. *In:* CARTWIRGHT, Steve R. op. cit., p. 115-142. Desde o século II que Paulo tinha importância entre os escritores cristãos. Tamanha era sua relevância que mesmo com o surgimento de movimentos heréticos que privilegiavam seus escritos não foi suficiente para seu rechaço pelos autores ortodoxos. Sobre essa questão, cf.: ROETZEL, Calvin J. Paul in the second century. *In:* DUNN, James D. G. **The Cambridge companion to St. Paul.** Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 227-241. p. 239.

[13] RL, XIX. p. 57-58.

[14] JERÔNIMO. Letter XXII. To Eustochium. *In:* SCHAFF, P. **Jerome: the principal works of St. Jerome.** New York: Christian Literature, 1892. p. 22-41. p. 25.

[15] RL, XIX. p. 57.

[16] Observa-se o uso dessa passagem da *Vulgata* para discorrer sobre o uso medicinal do vinho nas cartas XXII, LII e LIV e no segundo livro do *Contra Joviniano*; JERÔNIMO. Op. Cit., p. 25; 95; 106; 392;400.

Além de citações diretas, os dois bispos mencionavam práticas e episódios envolvendo personagens da *Vulgata*. Recorrentemente, os preceitos comportamentais indicados aos monges eram relacionados às ações de figuras consideradas modelares. José, por exemplo, foi abordado dessa forma tanto na RL quanto na RI: segundo Leandro de Sevilha, José suportou pacientemente uma acusação injusta e, por isso, caberia à monja imitá-lo, evitando responder às calúnias mesmo quando certa da sua inocência;[17] Isidoro de Sevilha, por sua vez, referiu-se a José como ferreiro, aludindo a seu ofício de maneira a justificar a obrigatoriedade do trabalho manual para os monges.[18]

Por vezes, a RL narrava as ações de alguns personagens com o objetivo inverso: apresentar um comportamento que a monja jamais deveria copiar. Eva é aquela que recebeu maior destaque: ainda que a virgem herdasse o corpo da primeira mulher, não deveria seguir seu exemplo e desejar o proibido.[19] Outros personagens foram evocados neste sentido: Esaú, Noé, Lot e sua mulher, Judas, Ananías e Safira.[20] Em algumas dessas referências, são mencionadas situações em que o erro foi punido por Deus: no caso de Ananias e Safira, por exemplo, narrou-se que houve uma pena instantânea porque deram à comunidade apostólica apenas uma parte de seus bens, ocultando outras. A partir desses episódios em que alguém cometeu um desvio, sobretudo quando é descrito o castigo recebido, são delimitadas condutas proibidas às monjas: o relato da punição de Ananias e Safira se faz presente, por exemplo, para coibir as posses particulares.

Cícero

Agositnho, no *De doctrina christiana*, postulou que os autores pagãos apresentavam conhecimentos verdadeiros e que deveriam ser consultados pelos cristãos, a despeito de vincularem referências consideradas profanas. Caberia ao fiel reconhecer os dados aproveitáveis dos escritos antigos, descartando o que fosse resquício de paganismo.[21]

---

[17] RL, VIII. p. 45.
[18] RI, V. p. 98.
[19] RL, Introduccion. p. 34. XII, p. 51.
[20] RL, XIII. p. 51; XIX. p. 58; XXVIII. p. 70-71; XXXI. p. 73.
[21] AGOSTINHO DE HIPONA. On christian doctrine. *In:* **The confessions. The city of God. On christian doctrine**. Chicago, Londres e Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952. p. 646; 655.

Mas, como sublinhou Lindberg, para Agostinho o conhecimento das coisas não era um fim legítimo em si mesmo, sendo indispensável apenas para fins teológicos e religiosos – afinal, o temporal deveria ser feito para servir ao espiritual.[22]

Segundo Cook e Herzman, a postura agostiniana frente à cultura clássica foi uma contribuição importante para o debate acerca do tema e descreve o que efetivamente se sucedeu com a cultura da Antiguidade durante a Idade Média.[23] No caso da Península Ibérico, o clero assimilou a cultura clássica no século IV, sendo preservado, assim, o prestígio dos autores gregos e romanos como *auctoritas*.[24] Nesse contexto, Cícero foi um autor particularmente influente.[25]

No *corpus* documental em análise, apenas a RL explicitou o recurso a Cícero. A menção encontra-se no capítulo XXX, *Ne sola virgo cvm sola loqvatvr*, que proibia as virgens de conversarem a sós. A regra leandrina determinava que o que fosse falado entre duas monjas deveria que ser revelado a toda a comunidade. Caso fosse bom, não haveria motivo para ocultar das demais. Se fosse ruim, por outro lado, não seria adequado pensar ou dizer aquilo. O documento afirmou que, se uma monja falasse com precaução para que outras não escutassem, com certeza o conteúdo do diálogo seria indigno.[26]

Leandro de Sevilha transcreveu uma passagem do segundo livro das *Tusculanae Disputationes*, em que se lê que as ações boas gostam de serem vistas por todos.[27] Cícero, o autor do documento, foi mencionado apenas como "(...) o prudentíssimo filósofo (...)".[28] A citação

---

[22] LINDBERG, D. C. Early christian attitudes toward nature. *In:* FERNGREN, G. B. (Ed.). **Science & religion. A historical introduction**. Baltimore: Johns Hopkins University, 2002. p. 47-56.

[23] COOK, William et HERZMAN, Ronald B. **La Visión Medieval del Mundo**. Barcelona: Vicens-Vives, 1985. p. 97.

[24] VELÁZQUEZ SORIANO, I. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): de Martín de Braga a Leandro de Sevilla. **Studia Ephemeridis Augustinianum**, Roma, n. 46, p 329-351, 1994. p. 329-332.

[25] Para uma síntese das contribuições de Cícero ao pensamento cristão, cf.: COOK, W. R.; HERZMAN, R. B. Op. Cit., p. 52-53.

[26] RL, XXX. p. 72-73.

[27] Para a passagem em Cícero, cf.: CÍCERO. Tusculan disputations. *In:* **Cicero´s *Tusculan disputations*; algo treatises on *The nature of gods*, and on *The commonwealth*.** Nova York: Harper & Brothers, 1888. p. 7-208. p. 90.

[28] *"(...) philosophorum prudentissimus (...)"*. Cf. : RL, XXX. p. 72. Tradução minha.

direta e a referência a Cícero por meio de um título que exaltava sua autoridade contribuíam à argumentação em favor das restrições expostas na RL.

"Santos Padres"

Conforme demonstrado por Thomas Graumann, durante o século IV emergiu a prática de nomear os participantes do Concílio de Niceia e autores cristãos anteriores pelo título honorífico de "Santos Padres". O termo, cunhado por Eusébio de Cesareia, implicava na existência de um conjunto de figuras que ocupavam um lugar distinto e privilegiado na comunidade dos fieis por serem os representantes da verdadeira mensagem cristã. Nesse sentido, apelar a essas autoridades precedentes numa argumentação era uma demonstração uma continuidade com o passado e um compromisso com a correta expressão da doutrina.[29]

Na documentação analisada, apenas a normativa isidoriana aludiu aos "Santos Padres". No decorrer da RI, há três utilizações dessa fórmula, sendo que a primeira delas está no *Praefatio*. Nessa introdução à normativa monacal, Isidoro de Sevilha afirmou que existiam diversos outros códigos legislativos escritos pelos "Santos Padres" – uma referência às regras monásticas consagradas precedentes. A disciplina presente nesses documentos foi exaltada. Ao expor sobre sua própria regra, Isidoro de Sevilha declarou que consistia de uma seleção de normas apresentadas de forma rústica e popular.[30]

O prelado caracterizou os destinatários de sua regra como monges de ínfima categoria incapazes de seguir o exemplo dos virtuosos. A RI, em contrapartida, foi apresentada como um caminho a ser seguido pelos pecadores de maneira que não se desviassem em excesso e, com isso, perdessem o título de monge.[31] Logo, a vida monástica foi diretamente associada à observação da conduta correta, expressa num código normativo.

A RI referiu-se aos "Santos Padres" também nos capítulos X e XI.

---

[29]GRAUMAN, Thomas. The conduct of Theology and the "Fathers" of the Church. *In:* ROUSSEAU, Philip. (Ed.). **A companion to Late Antiquity**. West Sussex: Blackwell, 2009. p. 539-555. p. 546-549.

[30] RI, Praefatio. p. 90-91.

[31] Ibidem, p. 90-91.

Em ambos, a fórmula aludia a um calendário litúrgico entremeado por festividades e jejuns obrigatórios estabelecido de forma consensual pelas autoridades cristãs.[32] Assim procedendo, Isidoro de Sevilha caracterizava o calendário que fixou aos monges como reprodução de algo unanimemente aceito no passado.

Considerações finais

Nas regras monásticas redigidas por Leandro e Isidoro de Sevilha, existiam referências explícitas a documentos anteriores então renomados. A alusão a esses escritos consistiam em recursos para que o *discurso* formulado fosse reconhecido como ortodoxo e aceito como proponente de normas dignas de serem observados pelos monges. No *corpus* em questão, identifiquei três modos de *intertextualidade manifesta*: menções a *Vulgata*, a Cícero e aos "Santos Padres".

Considerando ao papel que a *Vulgata* cumpria no *discurso* cristão naquele momento, a RL e a RI citavam suas passagens e seus personagens a fim de demonstrar uma equivalência entre as normas impostas aos monges e os desígnios divinos. A transcrição de um dos livros da *Vulgata*, principalmente se de autoria atribuída a Paulo ou se amplamente utilizada por escritores cristãos consagrados, justificava obrigatoriedades ou restrições. Além disso, Leandro e Isidoro de Sevilha estabeleciam analogias entre a conduta que indicavam aos monges e as ações de figuras modelares da *Vulgata*. A normativa leandrina, em particular, apresentava comportamentos de personagens que não deveriam ser imitados a fim de proibir determinadas práticas.

Apenas a RL continha referência a Cícero, embora o nomeasse apenas como "prudentíssimo filósofo". Ainda que fosse um autor tido como pagão, manteve seu prestígio como autoridade entre os escritores cristãos. Logo, a reprodução de um trecho de um texto ciceroniano contribuía para validar uma prescrição naquela regra monástica.

Por fim, Isidoro de Sevilha empregou a denominação "Santos Padres" de modo a caracterizar as normas da RI como reproduções de diretrizes de perfeição monacal mais adequadas à comunidade destinatária. Pela exaltação aos legisladores do passado e pela

[32] RI, X-XII. p.107-108.

desqualificação da sua audiência, esse bispo sevilhano justificou de maneira ortodoxamente aceitável a adoção de sua regra monástica ao invés de outras. Ao mencionar os "Santos Padres" para o estabelecimento de um calendário festivo e entremeado de jejuns, Isidoro de Sevilha apresentava novamente suas prescrições como repetição de diretrizes anteriormente definidas por autoridades cristãs.

O MARTÍRIO NO SÉCULO XIII: PEDRO DE VERONA, O PRIMEIRO MÁRTIR DOMINICANO?

Dionathas Moreno Boenavides[1]
(Graduando - UFRGS)

Apresentação

Esta apresentação é resultado de cinco meses de trabalho na pesquisa "Os Tempos da Santidade: processos de canonização e relatos hagiográficos dos santos mendicantes (séculos XIII-XIV)", orientada pelo professor-pesquisador Igor Salomão Teixeira. O tema deste trabalho é o martírio no século XIII. O objetivamos colocar em evidência algumas possibilidades teórico-metodológicas para o estudo desse tema. O problema que levantamos é: por que Pedro de Verona (assassinado em 1252), primeiro mártir canonizado da Ordem dos Dominicanos, ganhou espaço nos relatos hagiográficos do século XIII, enquanto três outros frades também dominicanos, martirizados dez anos antes, não tem o mesmo destaque nas crônicas e hagiografias da Ordem?[2]

Ao final desta pesquisa visamos contribuir para o entendimento do significado do martírio para os homens do século XIII na região estudada – principalmente a centro-setentrinal da península itálica - e compreender um aspecto da sociedade medieval que estava vinculado às relações em torno da produção dos relatos hagiográficos. Partimos da hipótese de que essa preferência por Pedro poderia ocorrer por ele enquadrar-se melhor nos moldes pretendidos pela tradição hagiográfica dominicana que tem seu expoente máximo na *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze; ou por uma relação de interesses políticos, econômicos ou eclesiásticos, que viam na imagem de Pedro elementos mais

---

[1] Bolsista de Iniciação Científica do CNPq.

[2] Para os fins deste trabalho, entendemos crônica como o conjunto de textos presentes na compilação *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, organizada pelo dominicano Gerardo de Frachet; enquanto ao utilizar o termo hagiografia nos referimos à *Legenda aurea*, do também dominicano Jacopo de Varazze.

eficazes nas disputas entre as cidades italianas na segunda metade do século XIII.

Utilizamos para propor a nossa análise três documentos do século XIII: 1) a questão 124 da *Suma teológica*, de Tomás de Aquino,[3] sobre o martírio; 2) a *vitae fratrum*, ou vidas dos frades pregadores, de Gerardo de Frachet;[4] e 3) *De Sancto Petro martyre,* ou a vida de Pedro mártir, presente na *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze.[5]

O martírio no século XIII segundo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, escrita entre os anos 1265 e 1273, traz uma questão (a de número 124) que pode nos auxiliar a entender o significado do martírio na segunda metade do século XIII. Nessa questão, o teólogo elaborou cinco artigos: 1) "O martírio é um ato de virtude?"; 2) "O martírio é um ato de fortaleza?"; 3) "O martírio é um ato de perfeição máxima?"; 4) "A morte pertence à razão do martírio?"; e 5) "Só a fé é causa do martírio?".

Resumidamente podemos dizer que, para o teólogo: 1) o martírio é um ato de virtude; 2) é um ato de fortaleza; 3) o martírio é um ato da mais alta perfeição. Tomás de Aquino cita Agostinho de Hipona – recurso à autoridade é uma tática retórica característica da obra -, que coloca o martírio acima da virgindade; 4) a morte pertence à razão do martírio; e 5) não é apenas a fé a causa do martírio, tendo em vista que a fé verdadeira não se sustenta exclusivamente na fé de coração. A manifestação exterior é exigida, daí a importância das palavras para

---

[3] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Direção de Pe. Gabriel C. Calache e Pe. Fidel García Rodriguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphant Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

[4] GERARDO DE FRACHET. **Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum**. Apud: SANTO DOMINGO DE GUZMÁN VISTO POR SUS CONTEMPORÁNEOS. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José María Milagro, O.P.. Introducción General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, 1947.

[5] JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea. Vidas de Santos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

confessar a fé e dos atos com os quais se demonstra ter fé. O teólogo define mártir da seguinte forma:

> Chama-se de mártir aquele que é como uma testemunha da fé cristã que nos propõe desprezar o mundo visível pelas realidades invisíveis, segundo a Carta aos Hebreus. Pertence, pois, ao martírio que o homem dê testemunho de sua fé, mostrando por fatos que despreza as coisas presentes para alcançar os bens futuros invisíveis.[6]

Gostaríamos de chamar novamente a atenção para o terceiro artigo, que afirma ser o martírio um ato mais perfeito que a virgindade. A ação do mártir, o sofrimento do martírio por três frades dominicanos em Avignon como veremos logo adiante, por exemplo, em uma suposta hierarquia de perfeição, estaria acima da virgindade, que por si só, já é extremamente valorizada pelas ordens mendicantes. Dada essa importância, por que os três frades não são utilizados como exemplo para o conjunto da cristandade? Pela falta de referências em relação a esses frades martirizados em Avignon, Pedro é o único mártir da Ordem Dominicana na *Legenda Aurea*.

Os mártires dominicanos nas *Vitae Fratrum* e na *Legenda Aurea*

Sobre as *Vitae Fratrum*, sabe-se que seu autor, Gerardo de Frachet, foi um personagem importante dentro da Ordem dominicana, chegando a ser prior provincial em Provença. O intuito de produção dessa obra tem origem em uma vontade expressa pelo mestre geral Humberto de Romans. Humberto ordenou, no capítulo geral da Ordem que ocorreu no ano de 1256 em Paris, que todos os frades escrevessem e enviassem a ele os fatos memoráveis realizados por dominicanos. Após o envio, os documentos foram repassados a Gerardo de Frachet, para que ele compusesse sua compilação. Gerardo iniciou o trabalho por volta de 1260 e o foi completando até a sua morte, em 1271.

---

[6] II-II, Q. 124, a. 4, resp. p. 75-76. Leia-se: Segunda Seção da Segunda Parte, Questão 124, artigo 4, repondo.

A obra é dividida em cinco partes: a fundação da Ordem, a legenda de São Domingos, a legenda de São Jordão da Saxônia, o progresso da ordem e a última parte, que é referente à partida dos frades deste mundo. Essa última parte nos interessa particularmente, pois, após relatos de situações em que o martírio esteve eminente, mas não foi efetivado, temos o seguinte trecho que agora cito:

> *Finalmente, en el año del Señor 1242, la noche de la Ascención del Señor, fueron martirizados em Aviñon, diócesis de Tolosa, los seguientes frailes Predicatores, que habian sido nombrados por el Papa mencionado inquisidores de aquella región: Guilhermo e Bernardo de Rochefort y García de Aura; [...].*[7]

Nesse trecho, Gerardo de Frachet escreve sobre três frades dominicanos martirizados dez anos antes de Pedro de Verona. Interessante notar que, após descrever a morte desses frades, o subcapítulo que segue recebe o título de *Acerca de algunos milagros que obraron estos bienaventurados Mártires*.[8] Ora, os três frades além de terem sido martirizados, têm relatos de milagres ocorridos através da sua intercessão. Alguns milagres, inclusive, assemelham-se bastante com os feitos relatados como sendo por intermédio de Pedro, tanto na *Legenda aurea* quanto em outro subcapítulo das *Vitae Fratrum* chamado *Del bienaventurado Pedro Mártir*.[9] Contudo, apesar dessas semelhanças e de terem sofrido o martírio, não temos contato com documentação que demonstre algum interesse da Ordem em tentar canonizar os três frades. Melhor dizendo, difícil é ter contato com alguma outra documentação em que Guilhermo e Bernardo de Rochefort e García de Aura sejam citados. Prova dessa ausência é a caracterização de Pedro como o primeiro mártir da Ordem dominicana por alguns estudiosos.

Para exemplificar essa caracterização, que consideramos equivocada, podemos citar um trecho do texto *As Vitae Fratrum e a construção da identidade da Ordem dos Pregadores (séc. XIII)*, da historiadora Tereza Renata Silva Rocha.[10] Na introdução do trabalho, a autora tra-

---

[7] GERARDO DE FRACHET. **Vitae Fratrum**... Op. Cit., p. 715.
[8] Ibidem, p. 715-717.
[9] Ibidem, p. 718-729.
[10] ROCHA, T. R. S. As *Vitae Fratrum* e a construção da identidade da Ordem dos Pregadores (séc. XIII). *In:* Encontro Regional da ANPUH-Rio. Memória e Patrimônio,

ça uma caracterização rápida das *Vitae Fratrum* e, ao diferenciá-las da maior parte das hagiografias do período, afirma que as *Vitae* não têm enfoque em apenas um indivíduo, visto que muitos irmãos estão presentes nas passagens, como "S. Domingos, S. João da Saxônia (sucessor de S. Domingos), S. Pedro de Verona (primeiro mártir da Ordem Dominicana), entre outros."[11] Assumimos essa caracterização como resultado de um ofuscamento dos três mártires de Avignon na documentação produzida pela Ordem dos Pregadores.

Sobre São Pedro Mártir, sabemos que nasceu na cidade de Verona, norte da atual Itália, por volta do ano 1205, no seio de uma família considerada herege. Entrou na Ordem dominicana ainda adolescente e nela permaneceu até o dia da sua morte, no ano de 1252. O mártir foi assassinado por hereges quando viajava da cidade de Como, onde era prior da Ordem, para a cidade de Milão, com o intuito de combater a heresia por ordem da Sé apostólica.

Na vida de Pedro, na *Legenda Aurea*, lemos a seguinte descrição inicial sobre o santo:

> Pedro significa "conhecedor" ou "descalço", ou também pode vir de "petros", "firme". Assim podemos compreender os três privilégios que possui o bem-aventurado Pedro. Em primeiro lugar, foi um pregador notável, "conhecedor" perfeito das Escrituras e do que convinha utilizar delas em cada pregação. Em segundo lugar, foi virgem puríssimo, daí descalço, já que seus pés nus indicavam estar livre de toda afeição e amor mortais, sendo portanto virgem não apenas de corpo, mas também de mente. Em terceiro lugar, foi mártir glorioso do Senhor, daí "firme", já que suportou inabalável o martírio pela fé.[12]

A partir desse trecho, podemos notar três características importantes para o conceito de santidade no século XIII: por ser membro da Ordem dos Irmãos Pregadores, a habilidade como pregador era qualidade importante por se relacionar com a identidade da ordem; a ascese

---

XIV, 2010, Rio de Janeiro, Anais eletrônicos... Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://www.academia.edu/2779729/As_Vitae_Fratrum_e_a_construcao_da_identidade_da_Ordem_dos_Pregadores_sec._XIII_ . Acesso no dia 7 de março de 2013.

[11] Ibidem, p. 2.

[12] JACOPO DE VARAZZE. **Legenda aurea**... Op. Cit., p. 387.

(renúncia do prazer e mesmo o ato de não sucumbir a algumas necessidades primárias), também se configura como característica presente no conceito de santidade da época da *Legenda*; e por último, o fato de ter sofrido o martírio em nome da fé em Cristo, o motivo de veneração mais recorrente na tradição de relatos hagiográficos que influenciou, entre outros, a produção da *Legenda aurea*.

O martírio no século XIII: possibilidades de análise

Podemos agora tratar de alguns autores que contribuíram para a contextualização no tema trabalhado. Para o tema de "santidade", utilizamos principalmente o medievalista francês, especialista em estudos na área da religiosidade cristã, André Vauchez. Esse autor demonstra a necessidade de desacreditar algumas "continuidades postuladas" que podem fazer com que o conceito de santidade pareça sempre o mesmo no decorrer do tempo. São demonstradas mudanças ocorridas nesse conceito desde a origem do culto aos santos, quando apenas os mártires eram considerados merecedores de tal veneração, até vários séculos depois. O que mais nos interessa é perceber as características que envolvem a conceituação de santidade no século XIII. Temos que ter em mente que, já no século XII, é consumada uma mudança importante nesse sentido: a partir de então, apenas o papa poderia permitir ou não a canonização de um santo. Há então um aumento no controle das virtudes dos milagres que configurariam alguém como santo. Além disso, no que concerne ao processo de canonização, institucionalizou-se um atento exame por parte da cúria com relatos de pessoas que conheceram ou tiveram benefícios através da intercessão do candidato a santo.[13]

Acerca do martírio e dos relatos hagiográficos, os autores com os quais mais trabalhamos são: Alain Boureau, medievalista francês que, através de estudos sobre a maestria narrativa dominicana, nos oferece um interessante estudo sobre a produção hagiográfica dos Pregadores

[13] VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII- XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

de forma mais abrangente;[14] a pesquisadora Carolina Coelho Fortes que, em sua tese de doutorado sobre o estudo e a identidade institucional dominicana[15] serviu como base para uma noção de como trabalhar com as características das hagiografias, além de nos fornecer informações sobre inúmeros fatores que auxiliaram no desenvolvimento do tema proposto; as publicações do professor Igor Salomão Teixeira foram as que deram o primeiro contato com esse tipo de análise e algumas ideias de prosseguimento para essa pesquisa, além de importantes informações sobre as Ordens mendicantes nos séculos XIII e XIV; a historiadora Néri de Almeida Souza, em sua tese de doutorado sobre a mensagem evangelizadora da *Legenda aurea*, escreveu um capítulo enfocado na natureza da santidade, que nos instruiu acerca de características que influenciaram a produção da *Legenda*.[16]

Para uma cronologia resumida da história dos relatos sobre os santos utilizamos o texto *Os mártires na Legenda áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*, de Carolina Coelho Fortes.[17] Vemos que esses relatos surgiram no século II, motivados pela perseguição aos cristãos. Contudo, a difusão inicia-se realmente apenas no século IV. Até então, o foco desses relatos hagiográficos são os primeiros santos, os mártires, aqueles que deram a vida para dar testemunho de sua fé. O martírio, por sua vez, é estabelecido como gênero literário por volta dos séculos III e IV. Outro momento decisivo é o século XIII, quando os acontecimentos de caráter martirológico ressurgem com bastante força, sendo maioria na *Legenda aurea*.

---

[14] BOUREAU, A. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Camparada**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 141-168, 2010. Disponível em: http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume004_Num001_artigo007.pdf . Acesso em: 17 de fevereiro de 2013.

[15] FORTES, C. C. *Societas Studii*: a construção da identidade institucional e os estudos entre os Frades Pregadores no século XIII. Tese (Doutorado em História), 370f. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf. Acesso no dia 21 de janeiro de 2013.

[16] SOUZA, N. de A. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze. 2v. 517f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

[17] FORTES, C. C. Os Mártires na Legenda Aurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. *In:* LESSA, Fábio; BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). **Memória & Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

As hagiografias são construídas de acordo com estereótipos narrativos que formam um personagem específico, relacionado com o tempo e o lugar de produção dos relatos. Os santos relatados têm, normalmente, várias características em comum e podem, inclusive, haver relatos de eventos semelhantes vividos por diferentes seguidores de Deus. Segundo Fortes "Mais importante que o nome do santo é o modelo construído".[18]

Segundo André Vauchez, pela característica de tentar passar uma imagem dos santos adaptada a modelos mais aceitos como representantes da perfeição cristã, os documentos utilizados no estudo da santidade medieval ocultam e modificam aspectos da realidade, enquadrando-os nas características pretendidas. Há, muitas vezes, a necessidade de enquadrar os servidores de Deus em categorias pré-estabelecidas, como mártires, virgens, adeptos da ascese, santos bispos, entre outros. Somando a isso o fato de haver uma tentativa de assimilar os santos a características de Cristo, muitos milagres se assemelham aos que estão relatados nos textos evangélicos. Logo, os intercessores entre os homens e Deus seriam ao mesmo tempo excepcionais e repetitivos.[19]

As hagiografias, ao relatarem as vidas desses santos, objetivam retratar os personagens como exemplo de virtude cristã. Isso auxilia no propósito moral e didático desse gênero literário. A visão da Carolina Coelho Fortes é concordante com a de Michael de Certeau, que em seu livro *A escrita da história*, afirma que a função das hagiografias é a edificação, induzir ao bem e à virtude. Os santos seriam, então, usados como exemplo.[20] Alain Boureau, ao traçar um panorama geral da produção hagiográfica dominicana, afirma que a função desse gênero literário não é diretamente litúrgica, mas sim um auxílio à pregação. A utilização poderia ser feita diretamente pelo pregador ou de acordo com a intenção dos mestres responsáveis pela formação dos novos pregadores.[21]

---

[18] Ibidem, p. 377.

[19] VAUCHEZ, A. O Santo. *In:* LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

[20] FORTES, C. C. *Societas Studii...* Op. Cit., p. 50-51 referindo-se à CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 271.

[21] BOUREAU, A. No coração da Idade Média... Op. Cit., p. 142.

Considerações finais

Há a disponibilidade, hoje, de uma vasta bibliografia que pode servir de suporte na tentativa de responder o problema proposto inicialmente. Para tentar entender os motivos que fizeram com que três frades martirizados fossem ofuscados enquanto, em contrapartida, um mártir que morreu dez anos depois foi canonizado e relatado em hagiografias, enxergamos alguns caminhos: podemos analisar o fenômeno da literalização do martírio; podemos trabalhar no âmbito da História Intelectual a partir do tema específico; utilizar a História Comparada, o que nos permitiria perceber os pontos comuns e/ou divergentes na construção social desse fenômeno, por exemplo, comparando duas ou mais hagiografias; podemos também trabalhar com um método semelhante ao utilizado por Didier Lett, comentado por Igor Salomão Teixeira, para entender a sociedade e os indivíduos que possuem envolvimento com os processos de canonização, analisando-os como peças jurídicas, podendo assim evidenciar as relações sociais e os grupos de interesse. Importante salientar que enquanto Lett faz análise a partir do processo de canonização de Nicolas de Tolentino (1325), Teixeira associa a análise do processo de canonização com a hagiografia sobre Tomás de Aquino (1319-1323).[22] Analisar os grupos de interesse em torno da canonização de Pedro de Verona nos interessa principalmente pela perceptível diferença de contexto na região de Avignon, onde foram martirizados os três frades relatados por Gerardo de Frachet, e a situação de Milão e cidades próximas em meados do século XIII. Enquanto em Avignon, onde no século XIV haverá um importante centro intelectual, não temos relatos de grandes disputas políticas, Milão vive um contexto conturbado nas relações políticas e religiosas, com desavenças no que se refere a posições importantes no poder temporal e à luta católica contra os hereges.

---

[22] TEIXEIRA, I.S. **Hagiografia e Processo de Canonização: a construção do Tempo da Santidade de Tomás de Aquino (1274-1323).** Porto Alegre, 2011. 187f. Tese (Doutorado em História) - IFCH-UFRGS. Porto Alegre, 2011. Disponível em: http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/34689/000790452.pdf?sequence=1 . Acesso no dia 2 de fevereiro de 2013.

Algumas obras nos foram de grande valor para começar a compreender as relações onde estão submersas as ordens mendicantes no seu primeiro século de existência, principalmente na Península itálica. Citamos as três principais, que foram a tese de doutorado do professor André Luis Pereira Miatello,[23] o excelente livro de Patrick Gilli[24] e, em menor medida, a obra de Nilda Guglielmi.[25] Perceber o sensível momento em que passava aquela sociedade em profunda transformação nos fez refletir sobre a possibilidade daquelas relações diversificadas ter influenciado nas escolhas de candidatos que trariam mais benefícios ao serem aceitos como santos e ao receberem destaque no legendário dominicano. Seguimos com a pergunta norteadora que colocamos desde o início. Aprofundaremos estudos teóricos e em documentação, assumindo essa etapa apresentada como a inicial de um projeto maior.

---

[23] MIATELLO, A. L. P. **Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz.** Porto Alegre, 2010. 242 f. Tese (Doutorado em História). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2010. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05022010-174619/pt-br.php. Acesso no dia 9 de maio de 2013.

[24] GILLI, P. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIII)**. São Paulo: UNICAMP; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

[25] GUGLIELMI, N. **Pasiones políticas en la Itália medieval**. Mar del Plata: EUDEM, 2011.

LEX VISIGOTHORUM: UMA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA

Flora Gusmão Martins
(Graduanda - PEM/UFRJ)

A comunicação a ser apresentada vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado *As relações de poder nos reinos romano-germânicos: o processo de organização eclesiástica e a normatização da sociedade*, sob a orientação de uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professora Leila Rodrigues da Silva. O presente trabalho faz parte de uma etapa de minha pesquisa de iniciação científica, que consiste em fazer um levantamento bibliográfico sobre o documento estudado, a *Lex Visigothorum*, com o intuito de saber quais as questões apresentadas acerca do documento e quais os principais temas estudados.

A fonte estudada, a *Lex Visigothorum*, é um código legislativo do reino visigodo do século VII. Até a sua publicação, o Direito no reino visigodo consistia em uma legislação escrita, que foi sucessivamente compilada em diversos códigos, por diferentes reis, que coexistia com um direito consuetudinário, tradicional daquela sociedade. O rei Chindasvinto (641-652), desde seus primeiros anos de governo, pretendia publicar uma nova legislação, tendo promulgado diversas leis, algumas baseadas no direito romano e outras no direito godo, mas seu projeto foi de fato realizado por seu filho Recesvinto (653-672). Ambos os monarcas tinham como um dos principais objetivos equilibrar as diferenças legais existentes no território, estabelecendo uma única legislação para todos os habitantes do reino. A *Lex Visigothorum* proíbe a utilização de outros códigos junto ao novo, exclui o emprego do direito consuetudinário e do livre critério do juiz, e afirma que se aparecesse um caso que não estivesse previsto na lei, este deveria ser levado ao soberano. Porém, isto não excluía a utilização de fontes canônicas nos tribunais laicos – as decisões tomadas nos concílios, para terem força legal, eram incorporadas ao código pelo rei, por meio de uma

confirmação real.[1] Após a publicação feita por Recesvinto, monarcas posteriores também adicionaram leis e fizeram uma revisão do código, como foi o caso de Ervigio. A *LV*[2] está dividida em doze livros, cada livro em capítulos/títulos, e cada um destes possui determinado número de leis. Estas se distinguem da seguinte forma: leis antigas, *antiquae*, que pertenciam ao direito visigótico mais antigo e leis de monarcas anteriores, sendo que algumas foram alteradas ao serem incorporadas ao código; as leis de Chindasvinto, as leis de Recesvinto, e posteriormente as dos reis Wamba (672-680), Ervígio (680-687) e Égica (687-700).

Neste sentido os principais autores que estudaram as questões mais filológicas da fonte foram Karl Zeumer, Garcia Gallo e Diaz y Diaz. O primeiro compilou a edição mais famosa da *Lex Visigothorum*, ainda em 1900. Seu livro *Historia da la Legislación Visigoda* é utilizado pela maioria dos estudiosos do direito visigodo, e é dividido em duas partes: uma mais abrangente e outra mais específica. Na primeira o autor faz um panorama geral sobre a história da legislação visigoda, apresentando todos os códigos de leis elaborados nesta sociedade, com objetivo de levantar as discussões sobre as datas, a significação das leis visigóticas e suas diversas redações, utilizadas por ele para realizar sua famosa edição do documento. Na segunda parte, Zeumer pretendia realizar uma interpretação detalhada e comentada dos doze livros da *LV*, porém não conseguiu terminar sua tarefa, e a obra ficou reduzida aos comentários somente sobre os primeiros quatro livros.

Para Zeumer existem três classes de fontes para a história da legislação visigótica: as leis datadas - (aquelas que sabemos quando foram elaboradas, sejam por conter a data específica ou por conter o nome do legislador, que são a *Lex Romana* de Alarico II, uma lei do rei Têudis, numerosas leis soltas do rei Recaredo I e seus sucessores, a *Lex Visigothorum* compilada por Recesvinto e sua nova edição feita por Ervigio); as leis não datadas (fragmentos do palimpsesto de Paris, leis visigóticas admitidas pelo direito nacional bávaro e as leis chamadas *antiquae*); notícias de outras fontes sobre a legislação visigótica (um exemplo é a *Historia Gothorum*, de Isidoro de Sevilha, que informa sobre Leovigildo e sua revisão das leis antigas).

---

[1] ZEUMER, Karl. **História de la Legislacíon Visigoda**. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1944. p. 83-84.

[2] *LV – Lex Visigothorum*

Segundo Zeumer, o código compilado por Recesvinto possui leis designadas deste mesmo rei, de Chindasvinto e de outros monarcas anteriores, sendo as de Recaredo I as mais antigas. Junto a estas, há inúmeras leis que levam o título de *antiquae* e outras que não levam título nenhum. Neste sentido, o autor afirma que se os redatores do código designam as leis, desde Recaredo I, com o nome do legislador, e, em contraste com estas, a maioria das leis restantes aparecem como *antiquae*, isso demonstra claramente que essas leis antigas compreendiam todas aquelas que haviam sido incorporadas da época anterior a Recaredo I, ou seja, eram as leis de Leovigildo e seus antecessores, que havia sido, segundo informações dadas por Isidoro de Sevilha, revisadas e compiladas por este monarca, e por isso, formalmente, o código de Recesvinto contém unicamente o direito gótico. Segundo Zeumer nenhuma lei designada como *antiquae* coincide literalmente com a *Lex Romana*, porém o autor afirma que há uma tendência em adaptar fragmentos desta ao código visigótico. "*Donde el derecho romano aparece, lo hace sólo bajo el manto de un rey godo, o como elemento del viejo código gótico*".[3]

O segundo autor, Garcia Gallo, que aborda também estas questões, foi um importante historiador do Direito, que em 1974, escreveu suas considerações acerca dos estudos sobre a legislação e os costumes visigodos. O autor inicialmente apresenta um panorama da história dos estudos do direito visigótico, mostrando, a partir de Zeumer, as questões que foram surgindo ao longo do tempo. Garcia Gallo levanta a publicação de novas fontes, tal como uma nova caracterização e uma nova datação daquelas já conhecidas. Ele afirma, assim como Zeumer, que somente as seguintes fontes chegaram completas e com as datas e autores até nós: o Breviário de Alarico II, 506, a lei de Teudis, 546, e a *Lex Visigothorum*, em duas redações – a de Recesvinto, 654, e de Ervigio, 681. Os textos restantes encontram-se incompletos, diversas vezes não foi possível definir a data, o autor, e até mesmo seu caráter, e muitos tem trabalhado com as possibilidades e conjecturas. Considerando que inúmeros códices chegaram até nós muito deteriorados, em estados que dificultam a leitura e a sua caracterização, e que os especialistas, por mais que se esforcem para apresentar o texto mais

[3] ZEUMER, Karl. Op. Cit., p. 23-24.

correto possível, muitas vezes consideram dados hipotéticos. Garcia Gallo, neste estudo, tem como objetivo revisar criticamente as fontes e a bibliografia, destacando o que realmente se sabe e o que é suposição, e também apresenta a história da legislação visigoda.[4]

Em 1976, o filólogo Diaz y Diaz, especialista em língua e literatura latina, escreveu o artigo *La Lex Visigothorum y sus manuscritos, um ensayo de reinterpretación.* Neste o autor faz uma reinterpretação da análise de outros estudiosos sobre a *LV* em especial a de Zeumer. Segundo ele, os manuscritos da edição de Zeumer, apesar de necessitar de uma profunda e séria revisão, tanto em seus fundamentos como em seus detalhes, proporcionam uma base de trabalho séria e digna de confiança em geral. O autor apresenta uma lista de inúmeros códices e levanta questões de cada um, como os problemas de datação, e que alguns desses documentos são somente testemunhas da tradição de algumas partes da *Lex*, por conseguinte devem ser estudados à parte, e não podem se encontrar no mesmo plano que os códices completos, ou fragmentários. Para ele, muitas vezes esses testemunhos representavam verdadeiras edições de valor para a reconstrução de um conteúdo mais ou menos crítico, porém que podem contaminar elementos formais que se encontram em determinados manuscritos reunidos com critérios históricos ou jurídicos. Diaz y Diaz apresenta fontes e fragmentos destas que considera importantes, que só foram publicados depois da edição de Zeumer, e também lista uma série de códices do *Liber* que se perderam ao longo do tempo. Para ele é interessante reconhecer, na medida do possível, todas as menções de exemplares da *LV* contidas nos documentos antigos e nos catálogos de bibliotecas, pois ajudam a situar as linhas de transmissão da *Lex Visigothorum*. Para o autor ainda seria necessário trabalhar em uma revisão dos manuscritos para a elaboração de uma edição definitiva.[5]

Para este levantamento bibliográfico também foram escolhidos alguns textos que analisam aspectos do documento norteando-se por

---

[4] GARCIA GALLO, Alfonso. Consideraciones críticas de los estúdios sobre la legislación y las costumbres visigodas**. Anuario de historia del derecho español**, n. 44, p. 343-464, 1974.

[5] DÍAZ Y DYAZ, Manuel Cecílio. La Lex Visigothorum y sus manuscritos, um ensayo de reinterpretación. **Anuario de historia del derecho español**, n. 46, p. 163-224, 1976.

determinadas problemáticas, visando demonstrar quais os principais temas levantados ao longo dos anos pelos autores que utilizam a *LV* como fonte. Em 1966, o historiador William E. Brynteson escreveu o artigo *Roman law and legislation in the Middle Ages*. Neste, o autor pretende investigar se o renascimento do século XII, na medida em que o reaparecimento da lei romana é considerada, ajudou a providenciar um meio social no qual princípios de autoridade legislativa poderiam surgir e contribuir para o crescimento das monarquias nacionais no século XII e XIII. Para isso, o autor volta ao início da história da legislação medieval, apontando características do direito romano já presentes na legislação do reino visigodo. Brynteson afirma que Isidoro de Sevilha estava no mínimo ciente que a lei podia ser feita. Embora suas suposições fossem baseadas em uma manipulação etimológica, suas opiniões muitas vezes refletiam algum conhecimento da legislação romana, e elas parecem conscientemente concordar com princípios romanos.

Para Brytenson, a lei visigótica também revela que o costume sozinho não pode governar um povo. O livro 5, título 12, da *Lex Romana Visigothorum* afirma que o direito consuetudinário só pode servir como normatização enquanto não for contra o interesse público. Neste também se encontra a declaração de que o costume tem valor somente quando a legislação falha e que também a lei deve sempre seguir os preceitos de justiça – exemplificado pelo autor com um decreto de Recesvinto, que lembra uma passagem do código legislativo publicado pelo imperador Justiniano. O autor também comenta a preservação da *tranquillitas* do reino, que tem mais ou menos o mesmo significado que *utilitas publica* e *utilitas communis*, características da legislação romana.[6]

P. D. King, em 1981, escreveu o livro *Derecho y sociedade en el reino visigodo*, que pretende apresentar um panorama do que a compilação de leis promulgadas pelo rei Ervigio em 681 diz sobre a estrutura e o caráter da sociedade visigoda, em um momento em que o reino se aproximava de seu fim. Para King o código de Ervigio oferece, além do conhecimento da direção que o próprio Ervigio e os monarcas que

[6] BRYNTESON, William E. Roman law and legislation in the Middle Ages. **Speculum,** v. 41, n. 3, p. 420-437, 1966.

o precederam tentaram influir na sociedade visigoda, uma ampla informação sobre as instituições do reino e sobre a vida cotidiana de seus habitantes. Segundo o autor, a matéria-prima das leis se constituía necessariamente das características da sociedade tal como esta era, as leis eram um reflexo da organização interna e das condições sociais do reino visigodo, abordando os temas mais variados possíveis. Este código foi na verdade uma revisão daquele promulgado por Recesvinto, sendo somente trinta e quatro leis do próprio Ervigio, e destas, vinte e oito tratavam exclusivamente do tema dos judeus.[7]

Olga Marlasca, que possui sua formação em Direito, escreveu, em 1998, sobre a validade dos documentos na *LV*. Segunda ela, os godos aceitaram dos romanos, entre outras muitas instituições, a utilização de documentos escritos na vida jurídica.[8] Alvarez Cora, professor de História do Direito, em um artigo de 2004 analisa o direito contratual visigodo. Neste artigo ele analisa principalmente o Livro 5 da *LV*, que é específico de transações comerciais, mas também faz referências a outras leis em que tipos de contrato, como doações, compras, empréstimos e depósitos, também têm presença significativa.[9]

Paula Barata Dias, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra publicou, em 2009, um artigo denominado *Violência e conflito na sociedade visigótica do séc. VII. Uma leitura da produção jurídica goda do século VII*. Segundo a autora:

> A produção jurídica é considerada, a par da cultura literária, uma das faces mais bem sucedidas da civilização visigoda. Inspirada nos modelos romanos imperiais, procurou fundar uma base legal estável que assegurasse a ordem em circunstâncias tão fragilizantes (...). Inspirados na lei romana, os visigodos foram o primeiro dos povos germânicos a adoptar para si um código jurídico.[10]

---

[7] KING, P., D**. Derecho y sociedad en el reino visigodo**. Madirid: Alianza, 1981.

[8] MARLASCA, Olga. Alguns requisitos para la validez de la Lex Visigothorum. **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité,** série 3, tomo 45, p. 563-584, 1998.

[9] ALVAREZ CORA, Enrique. Aproximación al derecho contractual visigodo. **Anuário de história del derecho español**, n. 74, p.543-582, 2004.

[10] DIAS, Paula Barata. Violência e conflito na sociedade visigótica do séc. VII. Uma leitura da produção jurídica goda do século VII. VI Jornadas Luso-espanholas de Estudos Medievais. A Guerra e a sociedade na Idade Média, 6, 7 e 8 de novembro de 2008. **Actas...**Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, Sociedade Espanhola de Estudios Medievales, 2009. p. 573-589.

Ao realizar o levantamento e a leitura da bibliografia apresentada acima foi possível notar que o enfoque dos estudos sobre a *Lex Visigothorum* gira em torno de diversos temas. Os últimos textos apresentados, apesar de não abordarem uma problemática diretamente relacionada com o tema de pesquisa aqui apresentado, apresentam considerações acerca do documento e do período, além de dialogarem com os primeiros autores, especialmente Zeumer. As considerações acerca dos manuscritos e as questões de ordem mais filológicas são mais antigas, sendo a mais recente da década de 1970, porém os autores mais atuais continuam a utilizar principalmente as análises e a edição elaborada por Karl Zeumer, e também algumas referências feitas por Garcia Gallo. Consideramos aqui importante ressaltar que todos esses autores contribuiram de forma significativa para o estudo do direito visigótico, porém adotamos a perspectiva de que o direito romano influenciou de fato a legislação do reino visigodo, mesmo que o documento aqui estudado não tenha tido uma influência direta, como aponta Zeumer, e sim tenha recebido influência da legislação visigótica anterior, que certamente foi influenciada pela legislação romana.

A fonte pode servir como base de estudo para diversos temas, e muitos deles realmente são trabalhados, porém há uma carência de bibliografia sobre o episcopado que utilize este documento, apesar da figura do bispo estar muito presente nas leis.[11] Após esta etapa da pesquisa, e considerando tudo o que foi lido sobre a fonte, pretendemos trabalhar com as referências ao bispo na *Lex Visigothorum*, com o intuito de responder o questionamento de como este é representado no documento, e qual seu papel na sociedade visigoda do século VII segundo este código.

[11] A primeira etapa desta pesquisa foi realizar a leitura de uma versão em inglês da *Lex Visigothorum* presente na internet, editada por S. P. Scott em 1908, e partir desta fazer um tipologia da presença do bispo no documento.

O EROTISMO RETÓRICO EM BOOSCO DELEITOSO

Francisco de Souza Gonçalves[1]
(Doutorando - UERJ)

José Carlos de Lima Neto[2]
(Mestrando - UERJ)

Histórico de *Boosco Deleitoso*

Boosco Deleitoso (*BD*) é uma obra da literatura portuguesa, publicada em 1515 a pedido da '*reinha dona Lianor, molher do poderoso e mui manífico rei dom Joam segundo de Portugal*'.[3] Apesar de a publicação ter ocorrido em pleno século XVI, estudiosos afirmam, através das características linguísticas da obra, que *BD* fora redigido entre o final do século XIV e início do XV.[4]

O *BD* é uma obra polêmica; de acordo com vários críticos literários, ela é uma mera tradução da obra do Humanista italiano, Francesco Petrarca, denominada *De vita solitária*. Saraiva e Lopes,[5] na célebre obra *História da Literatura Portuguesa*, falam que ainda demanda verificar "até que ponto se trata de uma criação original". Pesquisas demonstraram que o *Boosco Deleitoso*, em grande parte, é uma tradução da obra petrarquina; na edição de Augusto Magne, de 1950, dividida em capítulos por este recompilador, podemos afirmar que dos cento e cinquenta e três capítulos da obra, cento e três são considerados

---

[1] Doutorando em Literatura Comparada pelo Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGL-UERJ).

[2] Mestrando em Literatura Portuguesa pelo Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGL-UERJ).

[3] ***BOOSCO DELEITOSO.*** Tradução de Augusto Magne. Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário. Vol. I. Instituto Nacional do Livro: Rio de Janeiro, 1950. p. 1

[4] Cf. SPINA, Segismundo. **Presença da Literatura Portuguesa***:* Era Medieval. 5ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974. p. 74.

[5] SARAIVA, António José, LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Ed. Porto, 1976. p. 153.

uma releitura da supracitada obra de Petrarca e apenas cinquenta são compostos pelo escritor anônimo de BD. Spina (1974, p. 74) afirma que os quinze capítulos iniciais e os posteriores ao capítulo 117 são as partes autenticamente portuguesas da obra; é justamente nestes capítulos que notamos as páginas mais belas do *BD*, elaboradas em um lirismo amoroso para com Deus que excede o bucolismo clássico e disciplinado de Petrarca.

A intenção principal do livro é despertar no leitor o desejo por uma vida solitária, direcionando-a para encontrar a Deus. *BD* insiste em afirmar que os trabalhos do cotidiano não devem sufocar a vida espiritual do homem. No prólogo, o autor explica o título do livro:

> Êste livro é chamado Boosco Deleitoso porque, assi como o boosco é um lugar apartado das gentes e áspero e êrmo, e viven enele animálias espantosas, assi eneste livro se conteem muitos falamentos da vida solitária e muitos dizeres, ásperos e de grande temor pera os pecadores duros de converter. Outrossi, em no boosco há muitas ervas e árvores e froles de muitas maneiras, que som vertuosas pera a saúde dos corpos e graciosas aos sentidos corporaaes. (...) E assi eneste livro se conteem enxempros e falamentos e doutrinas muito aproveitosas e de grande consolaçom e mui craras pera a saúde das almas e pera mantiimento espiritual dos coraçoões dos servos de Nosso Senhor, e pera aqueles que estam fora do caminho da celestrial cidade...[6]

Observamos nestas linhas que o autor tem interesse em instruir o leitor na fé cristã por meio de *exempros, falamentos* e doutrinação em vistas da sua salvação espiritual. Para alcançar seu objetivo, fica explícito que o autor português lança mão de um discurso altamente persuasivo, dispondo de técnicas retóricas para isto. Considerando esta peculiaridade, faremos algumas considerações sobre a arte da persuasão, atentando-nos para as observações práticas feitas por Aristóteles em seu livro *Retórica*.

---

[6] BOOSCO DELEITOSO, Op. Cit., p. 1-2.

A arte retórica e as provas persuasivas

Aristóteles[7] definiu a retórica como uma forma de argumentação semelhante à dialética; com isso, elevou a arte da persuasão ao nível filosófico. Chegou a dizer que, sem a retórica, a verdade e a justiça poderiam ser arruinadas em um debate.[8] Portanto, a retórica, em linhas gerais, é a arte do convencimento por meio de uma argumentação fundamentada.

Desta forma, a eficácia persuasiva do discurso retórico se centra nas provas, podendo ser divididas em duas categorias:[9] provas não técnicas, quando os argumentos são adquiridos por meio de documentos e testemunhos, existindo independentemente do orador; e as provas artísticas ou técnicas, consideradas procedimentos persuasivos criados pelo orador. Há três espécies de provas artísticas:

a) *Ethos:* provas que se centram no caráter moral do orador/escritor; a sua figura desperta confiança no auditório ou leitores, levando-os confiarem nas palavras e propostas apresentadas no discurso. Aristóteles diz que

> Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida.[10]

b) *Pathos:* provas que procuram despertar emoções no auditório ou nos leitores; são denominadas, também, de provas patéticas. Aristóteles afirma que

> Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio.[11]

---

[7] ARISTÓTELES. **Retórica**. 2ª edição revista. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005, p. 89.
[8] ARISTÓTELES, Op. Cit., p. 93.
[9] Ibidem, p. 96.
[10] Ibidem.
[11] ARISTÓTELES, Op. Cit.,

c) *Logos:* provas que se focam no caráter racional do próprio discurso. Segundo Aristóteles, é a persuasão 'pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular'.[12]

Neste trabalho, focaremos na intervenção do *pathos* no discurso persuasivo do *BD*.

O humanismo, a retórica e a prosa doutrinária

Antes de nos centrarmos na abordagem do texto literário, cabe, ainda, demonstrar o panorama histórico-político-cultural no qual o *BD* foi escrito. Em fins do século XIV, tem início, em Portugal, com D. João I, a Dinastia de Avis, após a Batalha de Aljubarrota.[13] Os compêndios de história portuguesa são unânimes em afirmar que, a partir dos Avises, Portugal ingressa num período em que se nota a renovação da cultura devido o empenho original de D. João I em desenvolver econômica e socialmente o país. Esta consciência do rei foi adquirida por meio de uma educação exemplar desde sua infância; a predileção pela formação cultural foi passada aos seus sucessores, como é o caso de D. Duarte,[14] seu legatário, cognominado de 'O Rei Filósofo'.

Podemos traçar, a partir da Dinastia de Avis, o perfil de uma corte em que a educação ganha lugar de destaque, onde se percebe a preocupação com o desenvolvimento de um espírito crítico e a importância do conhecimento. Todas estas características são importantes para o florescimento, na área das Letras, de personalidades eruditas como Fernão Lopes.[15]

---

[12] Ibidem.

[13] Batalha entre portugueses e castelhanos que se travou no dia 14 de agosto de 1358, motivada pela luta de sucessão ao trono português. D. João I, Mestre de Avis, ingressa como rei de Portugal após várias lutas para a anexação do território português ao castelhano.

[14] Homem erudito possuía uma biblioteca com 84 livros, entre eles, autores clássicos, como Platão, Aristóteles, Cícero; doutores da Igreja, como S. Agostinho, S. Bernardo, Raimundo Lulio, entre outros. Refletia sobre questões linguísticas, chegando a afirmar na descrença da existência de sinônimos. Enfim, foi um rei muito culto que acabou favorecendo o desenvolvimento intelectual da sua corte. Esta mentalidade culta iniciada na corte foi importante para os desdobramentos histórico-culturais que beneficiaram diretamente o desenvolvimento do Renascimento português. SPINA, Op. Cit., p. 121.

[15] SPINA, Op. Cit., p. 78.

Todo este clima de intelectualidade propicia a inauguração do Humanismo literário em Portugal. Vemos, neste período, que historiadores da literatura costumam demarcar entre 1434 a 1527, o desenvolvimento da Historiografia, tendo o já sobredito Fernão Lopes como a figura de destaque neste cenário. A poesia ganha lugar de destaque nas cortes, classificada como Poesia Palaciana, diferente da que fora cultivada no Trovadorismo, pois agora está separada da música, sendo somente declamada. O Humanismo, em seus momentos finais, gerou o teatro português com Gil Vicente; não há registros de produção dramatúrgica antes dele, somente encenações religiosas durante todo período medieval e registros em alguns documentos de um teatro alegórico, na época de D. João II, sem maiores detalhes.[16] As peças vicentinas, repletas de conhecimentos relativos à área de teologia e filosofia, demonstram que o autor era um homem erudito e que provavelmente tenha frequentado alguma universidade da época.[17] E, por fim, o Humanismo literário nos legou a Prosa Doutrinária, literatura criada para a educação e formação da nobreza portuguesa da época. A cultura que se queria transmitir se relacionava às regras de comportamento social, livros sobre a moralidade do fidalgo, tratados de equitação e caça, como forma de exercício corporal e obras de cunho religioso, dividindo-se em dois campos: obras teológicas (O Livro da Corte Imperial), destinando-se ao conhecimento da fé católica, e obras místico-espirituais, visando ao aprimoramento da alma. Notamos que a literatura pretende abordar o ser humano em seus vários aspectos: mental, moral, corporal e espiritual, demonstrando que há uma mudança na forma de pensar, ainda atado à mentalidade medieval, mas já dando indícios do movimento Renascentista, através da valorização do homem.

Ao tomarmos contato com textos literários da prosa doutrinária, veremos, explicitamente, a retórica vinculada à ideia de *psychagogia* platônica;[18] a literatura da época deveria proporcionar aos nobres va-

---

[16] Cf. SPINA, Op. Cit., p. 84.

[17] Cf. SPINA, Op. Cit., p. 156.

[18] Platão não via com bons olhos a retórica, pois esta arte se centrava somente no convencimento, não se importando com a verdade. Por isso, para o filósofo, as técnicas retóricas deveriam ser usadas somente com intuito *psycagógico*, isto é, para a condução das almas à Verdade, ao Bem e ao Belo.

lores morais, conduzindo-os a ter vida correta, guiada por bons princípios.

A educação dos séculos XIV e XV em Portugal estava orientada pelos ideias medievais, tendo o *Trivium* por base do ensino fundamental dado às elites.[19] Esta mesma elite, ao se dedicar à escrita, colocará em prática as técnicas próprias da retórica na redação de seus textos. Portanto, as obras referentes à prosa doutrinária colocam em ação as estruturas redacionais ditadas pela técnica retórica, tanto para a eficácia da defesa dos ideais ali expostos, quanto por ser uma prática usual redigir o texto em prosa sob o suporte da retórica. Teófilo Braga,[20] confirmando a importância do estudo da retórica em Portugal no século XV, testemunha sobre a presença de *Cataldo Siculo*, professor humanista de retórica em Pádua, que se mudou para Portugal, tornando-se educador da aristocracia portuguesa.

Uma abordagem literária de *Boosco Deleitoso*

Ao empreendermos uma abordagem mais atenta do *BD,* notaremos que o texto é elaborado sob os vários aspectos da estrutura retórica. Considerando isto, seria incompatível com a proposta de um artigo, dado seu caráter breve, uma análise que privilegiasse e se aprofundasse em todos estes meandros. Portanto, delimitamo-nos a observar a utilização recorrente do recurso retórico *pathos* (afloramento das emoções no público/leitor) na composição persuasiva do texto.

Como não versaremos sobre todas as influências da retórica na obra, cabe, ao menos, ressaltar que o *BD* declara abertamente seguir uma postura persuasiva. Constatamos isto, primeiramente, a partir da atuação fictícia de Cícero e Quintiliano, figuras ilustres da retórica romana, defendendo, persuasivamente, suas ideias, positivas ou negativas, sobre a vida solitária. Lembramos que grande parte do discurso se volta para a defesa da vida apartada, entendida como a única forma de se alcançar a pureza e a santidade. Como exemplo, no capítulo XXX,

---

[19] BRAGA, Teófilo. **História da Literatura Portuguesa**. 3ª Edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, Vol. I. , p. 364.
[20]BRAGA, Op. Cit., p. 363.

da edição de Augusto Magne, *Dom Cicerom* surge como personagem defendendo a vantagem da vida secular que, por meio do trabalho, pode ser muito mais proveitosa para a sociedade, em contraponto com a vida solitária, que se volta para o próprio aprimoramento espiritual. Um personagem contra-argumenta as palavras de *Dom Cicerom* afirmando que "nom é o êrmo ao solitário escola de retórica pera bem falar, mas escola de vida pera bem viver; nem teemos mentes nem entendemos em a vaã-grória da língua, mas em haver folgança firme da mente e da alma.".[21] É interessante observar, nas palavras deste personagem, que a ideia do *bem viver* proporcionado pela vida solitária não será ofuscada pelas belas e sedutoras palavras da retórica; porém, esta mesma figura observa que não se deve descartar as técnicas persuasivas para a salvação das almas, lembrando as ideias de Santo Agostinho sobre a utilização da retórica, tida por todos como pagã; contudo, seu uso para a conversão, de acordo com o santo doutor, seria muito eficiente:[22] "Eu nom enjeito as palavras fremosas per estudo e bem compostas per arte pera saúde e salvaçom de muitos".[23] Este excerto incontestavelmente demonstra que o autor do *Boosco Deleitoso* procurou se valer das técnicas persuasivas da arte retórica para tornar seu discurso doutrinário mais eficiente.

O *BD* pode ser dividido em duas grandes partes: a primeira, onde os especialistas afirmam ser uma tradução livre da obra de Petrarca, está centrada numa retórica de provas não técnicas; esta versão livre do *De Vita Solitaria* pode ser entendida como uma maneira persuasiva que o autor português encontrou para validar a importância da vida solitária com fins religiosos, visto que o humanista italiano, ao escrever esta obra, pensava na vida apartada para usufruí-la com ócio literário. A segunda parte, tida como autenticamente portuguesa, está centrada numa retórica de provas técnicas, onde o recurso patética (referente ao *pathos*) se presentifica no discurso literário por meio da linguagem erótica. Portanto, a atenção deste trabalho se volta para a segunda parte da obra.

---

[21] BOOSCO DELEITOSO, Op. Cit., p.73.

[22] AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona (354-430). **A doutrina cristã:** manual de exegese e formação cristã/ Santo Agostinho. São Paulo: Paulus, 2002. p. 208.

[23] BOOSCO DELEITOSO, Op. Cit., p. 73. grifo nosso.

A linguagem erótica e o pathos

Observamos que um discurso com pretensões retóricas, como o *Boosco Deleitoso,* deve se valer de técnicas persuasivas para ser eficaz. Como nossa intenção é a abordagem da linguagem erótica na insigne obra medieval, direcionaremos nossa atenção para a técnica persuasiva que pretende sensibilizar os leitores.

Estruturalmente, *Boosco Deleitoso* é uma obra narrativa que relata a história de um peregrino pecador que, após ser convencido de que a solidão é o meio mais adequado para ter uma vida espiritualizada, alcançou a contemplação beatífica de Deus, mantendo espiritualmente uma relação íntima de amor com ele. Todo processo de convencimento deste personagem se baseou na retórica, fazendo-nos crer que, concorrentemente à intenção literária, havia, por trás do texto, uma intenção retórica de persuasão, isto é, convencendo o personagem peregrino de que a vida apartada é uma boa opção para se encontrar com Deus, consequentemente esta ideia persuadiria também o público leitor. Na dedicatória da obra, que foi publicada a pedido da rainha D. Leonor, esposa do Rei D. João II, lemos que o livro não foi impresso com propósito de deleite literário, mas para ser exemplo de busca espiritual e doutrinação:

> A muito esclarecida e devotissima reinha dona Lianor, molher do poderoso e mui manífico rei dom Joam segundo de Portugal, como aquela que sempre foi enclinada a toda virtude e bem-fazer, zeloza grandemente de sua salvaçam e de toda alma cristaã, mandou emprimir o seguinte livro chamado Boosco Deleitoso, vendo Sua Alteza nele tanta duçura espiritual e prosseguindo ele com tantos enxempros e figuras, por convidar a muitos a doutrina de nosso Redentor Jesu Cristo, em nome do qual começa o dito livro.[24]

Grande parte da obra irá se ocupar da conversão e doutrinação do peregrino, onde veremos a atuação clara das técnicas retóricas em meio ao discurso narrativo. Nos capítulos finais, há uma mudança significativa no andamento da obra: após a preparação doutrinária do

[24] Ibidem, p. 01, grifo nosso.

peregrino, chega o momento crucial em que ele irá se encontrar com Jesus. A beleza deste encontro reside no fato de ser todo ele relatado por meio da linguagem erótica, um estilo que denota a ânsia do encontro amoroso. O peregrino deseja ardentemente se encontrar com Deus e o vê como seu amado:

> A minha alma entom ouvia a voz do Senhor Deus, seu esposo e seu amado, quando se nembrava dele; e entom havia grande desejo de o veer e entom o viia, quando se maravilhava de sua majestade e beijava-o polo grande amor que lhe havia e abraçava-o pela grande deleitaçom que enele havia.[25]

Para que haja erotismo, é imprescindível que o corpo compareça evidenciando justamente a fruição e a satisfação deste encontro. Como exemplo, o excerto abaixo demonstra o corpo que estremece de prazer ao ver seu amado: "E primeiro o buscava e ouvia sua voz, e depois viia-o em contempraçom e encendia-se e depois ficava esbafarida e desfalecia do estado humanal e saía fora de si mesma, assi como já hei dito."[26]

Como falamos, a primeira parte da obra coloca para o leitor que a religiosidade do peregrino é fruto de uma piedade religiosa comum, que reside em qualquer homem; mas com o desenrolar dos fatos, esta piedade se torna um amor avassalador, ao ponto de Deus ser denominado por esposo pelo peregrino. No fragmento a seguir, veremos o personagem expressar o medo de não poder se encontrar com seu esposo devido aos pecados cometidos:

> Outrossim me trabalhava, com grande desejo, estar prestes pera receber o meu verdadeiro esposo da minha alma e pera o receber quando veesse e a chamasse. E enesto era meu grande cuidado, que quando ele veesse subitamente, nom achasse a minha alma desapostada, em guisa que nom podesse entrar enela.[27]

---

[25]Ibidem, p. 323.
[26] Ibidem, p. 330.
[27] Ibidem, p. 322.

É interessante observar que a linguagem erotizada, comumente utilizada para a expressão íntima do amor, é igualmente empregada por Deus, que, no excerto abaixo exprimi o seu desejo de tomar a alma do peregrino por esposa, selando este amor que defronta o espiritual e o carnal:

> Levanta-te minha amiga, minha esposa, e vem-te ao paaço celestrial. Cá ja passou o inverno da vida do mundo, que assim como o frio te apertou ataa ora. Já trespassarom as chuvas das muitas mizquindades sem conto, que passaste. As froles das tuas obras aparecerom ante mi e derom boõ odor de virtudes em na terra celestrial. Levanta-te trigosamente, amiga minha, fremosa minha, poomba minha, esposa minha, e vem-te, ca eu cobiiço a tua fremosura.[28]

Esta segunda parte da obra, caracterizada pela linguagem erótica, é considerada o clímax do enredo narrativo, que se iniciou com a defesa da vida solitária, culminando com o encontro amoroso do peregrino com Deus. Apesar de considerarmos a primeira parte como a que mais foi influenciada pela retórica, este segundo momento da obra também tem um caráter persuasivo expresso de forma diferente, não se centrando na lógica discursiva, mas procurando mover os afetos do público leitor. Este movimento persuasivo não está evidente no texto, contudo, notamos que por meio das imagens amorosas propostas, o autor quer atrair seu público, levando-o, vagarosamente, a desejar a mesma experiência do peregrino.

Quando o autor de *BD* consegue cativar as emoções de seu público leitor através da beleza proporcionada pela linguagem erótica, ele torna seu discurso eloquente, capaz de convencer, não mais pela razão, mas pelo sentimento. A este movimento retórico de persuasão denominamos *pathos.* Aristóteles em *Retórica* demonstrou as várias possibilidades de provas persuasivas em um discurso, inclusive, como já foi visto, o *pathos*, mas foi Cícero quem melhor aprofundou os conceitos, atribuindo destaque à conduta 'patética' do orador.

> Na verdade, há umas coisas que, bem tratadas pelo orador, tornam a eloquência admirável. Uma delas, que os gregos chamam

[28] Ibidem, p. 339.

> de ética (*ethos)*, é apropriada aos temperamentos, aos costumes e a toda conduta de vida; a outra, que eles chamam de patética (*pathos)*, serve para perturbar e excitar os corações, e é nela que triunfa a eloquência. A primeira é afável, agradável, próxima para nos conciliar com a bondade; a outra é violenta, inflamável, impetuosa, obtém sucesso à força e, quando chega como uma torrente, não há meio de lhe resistir. (...) Mas, como já disse, não é o poder de meu talento, mas sim a violência da paixão o que me incendeia e me torna incapaz de me conter. E nunca se conseguiria empolgar um ouvinte sem lhe apresentar um discurso bem inflamado.[29]

Cícero afirma que a eloquência 'patética' surge primeiramente no orador para, em seguida contagiar seu público; vemos este mesmo 'patético' brotar inicialmente do *BD* por meio do erotismo, para, depois, afetar o leitor. Exemplo claro deste 'patético' é a oração do peregrino que pede a morte após ter momentos inenarráveis de prazer com Deus:

> - Fremoso e aposto és tu, meu amado; tira-me depós ti, e eu correrei em odor dos teus inguentos; porque, assi como deseja o cervo as fontes das águas, assi desejo a ti, meu Senhor Deus. Grande sede e grande desejo hei de ti, Senhor Deus, fonte viva. Quando irei e aparecerei ante a tua face? Quando me trespassarei ao lugar da tua celestrial gória e tua morada e maravilhosa casa da tua majestade, em que veja tua face craramente? Quando serei avondado e farto? Certamente, Senhor, eu nom posso seer farto, nem minha alma avondada, senom quando vir a tua gória, que é a tua face. <u>Senhor, tira-me desta carne e leva-me pera tua gória.</u>[30]

A beleza do encontro amoroso com Deus leva o peregrino a pedir a própria morte, considerada o único meio de sair definitivamente de sua condição carnal para viver eternamente ao lado do esposo. O peregrino atua de forma dramática, buscando a impetuosidade necessária a fim de manifestar as suas emoções, para, a partir deste sentimento nascido dentro dele, agir sobre os sentimentos do leitor, persuadindo-o a aspirar ao que é espiritual.

---

[29] CÍCERO *apud* LICHTENSTEIN, Jacqueline. A cor eloquente. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 80.
[30] BOOSCO DELEITOSO, Op. Cit., p. 339, grifo nosso.

Observamos que o erotismo, encontrado na segunda parte da obra, atribui beleza ao texto literário, dando-lhe vida e sentimento, ao contrário da primeira, que se caracterizou pelo discurso de defesa, sendo mais técnico em suas argumentações. Em nossa observação, o erotismo pode ser considerado o ingrediente necessário para o despertar dos sentimentos e emoções que faltavam a obra. Por fim, o momento epifânico do *BD* é proporcionado também pelo erotismo; epifania, em seu sentido original, significa manifestação de Deus, mas no âmbito da literatura, deve ser entendida como o momento fugaz de consciência da personagem e instante inapreensível em termos narrativos. O erotismo tem, portanto, esta dupla característica na obra: incitar as emoções, promovendo a persuasão do leitor por meio do patético, para, a partir deste ato de suscitar o sentimental, promover a expansão da consciência da personagem e, por conseguinte do leitor que interage com a obra, permitindo a estes (leitor e personagem) momentos fugazes em que tudo na vida parece fazer sentido.

OS OFICIAIS DE ARMAS NO PORTUGAL QUATROCENTISTA: ARAUTOS, PASSAVANTES E REIS DE ARMAS NA CORTE DE D. JOÃO I (1385-1433)

Franklin Maciel Tavares Filho
(Mestre - UFF)

As primeiras evidências acerca da atuação dos Oficiais de Armas em Portugal aparecem em meados do século XIV. Contudo, a origem destes cargos no reino português já esteve sujeita a muitos questionamentos. Segundo alguns autores mais antigos, como o padre Manuel Severim de Faria (1584–1655), Braamcamp Freire (1849–1921) e Machado de Faria, isto teria se dado no bojo do conflito com Castela (1383-1385) quando D. João, após tornar-se rei em 1385 (Cortes de Coimbra), buscou premiar seus aliados, concedendo títulos de nobreza e permitindo a posse de brasões aos que não os possuíam. No entanto, este ato parece haver resultado numa grande confusão heráldica, visto que muitos dos integrantes desta Nova Nobreza, a quem o rei permitira o porte de escudos de armas, cometeram abusos, apropriando-se de insígnias pertencentes a outros que permaneceram fiéis e que, por conseqüência, mantinham-se no gozo de suas honras e prerrogativas. Também parece ter sido comum mais de uma família se apropriar de e utilizar as divisas pertencentes a famílias nobres extintas ou exiladas por terem seguido o partido de Castela.[1]

Em 1395 assinou-se em Windsor um tratado que reiterou as bases da aliança anglo-lusitana de 1373. Portugal e Inglaterra comprometiam-se a auxiliar-se mutuamente, o primeiro nas pretensões do duque

[1] SERRÃO, Joel (Dir). **Dicionário de História de Portugal**. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968. V. 2 Heráldica. Franz Paul de Almeida Langhans. p. 425.; Archivo Pittoresco. Semanário Ilustrado. Ed. Castro Irmão e Cia. Lisboa. 1868. V. 11, p. 202-203.; ABRANTES, Marquês. **Introdução ao estudo da Heráldica**. Maia, ICALP, 1992. p. 35 – 37. **Livro do armeiro-mor**. Introdução de Jose Calvão Borges, Apresentação de Vasco Graça Moura. Lisboa: Edições Inapa, 2007. Introdução. p. 17-19.

de Lancaster ao trono castelhano e a segunda no reconhecimento da autonomia portuguesa sob a égide da nova dinastia. Ainda em 1387 ocorrera o casamento de D. João I e Da. Filipa de Lancaster, filha do duque de Lancaster, John de Gaunt. Para muitos autores, como Franz Paul de Almeida Langhans,[2] a introdução destes oficiais em Portugal teria se dado por influência inglesa, um fruto do casamento real, algo já descartado pela moderna historiografia.

Segundo interpretação do padre Manuel Severim de Faria (1584-1655), este trecho da *Crônica de D. João I* parece transparecer o fato da inexistência do cargo de Rei de Armas em Portugal pela época da Batalha de Aljubarrota e, com isso, a possibilidade dos senhores de utilizarem os brasões que bem quisessem sem qualquer disciplina, pois não havia ali quem os regulasse.

Contudo, a citação de Fernão Lopes está sujeita a interpretações diversas. Afinal, podemos nos questionar: ali não havia então Rei de Armas nem outro arauto que pusesse ordem nos inúmeros pendões presentes. Sim. Mas não havia em Portugal ou tão somente nos campos de Aljubarrota?

João Paulo de Abreu e Lima questionou esta interpretação de Manuel de Faria, a qual, durante muito tempo, servira de base neste tema, com praticamente todos os estudiosos heraldistas seguindo esta linha de raciocínio sem qualquer tipo de crítica à posição assumida pelo autor. De fato, segundo Abreu e Lima, Fernão Lopes não afirma a inexistência dos oficiais de armas em Portugal, tendo ocorrido uma interpretação errônea de sua citação.[3]

Estudos mais atuais permitiram corrigir algumas das idéias prevalecentes anteriormente, tendo sido encontrada documentação que comprova a existência de oficiais de armas anteriores ao rei de armas Arrieta, ao contrário do que se pensava quando Aires do Nascimento[4] e Machado de Faria[5] escreveram.

---

[2] SERRÃO, Joel (Dir). Op. Cit., p. 427.

[3] LIMA, João Paulo Abreu e. Oficiais de Armas em Portugal nos Séculos XIV e XV. *In:* CONGRESSO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS GENEALÓGICA E HERÁLDICA, 17, 1986, Lisboa. **Actas...** Lisboa: Instituto Português de Heráldica, 1986. p. 309-344, p. 314 – 315.

[4] **Livro de Arautos (De Ministerio Armorum).** Ed. Aires Augusto do Nascimento, Lisboa, ed. do autor, 1977.

[5] Livro do armeiro-mor; Introdução de Antonio Machado de Faria. Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1956. p.18, nota 9.

De fato, em Portugal, a referência documental mais antiga a estes oficiais data de 1344.[6] Cita dois arautos e quatro passavantes, os quais assistiram a um torneio em Castela. Neste festejo, foram vencedores Gonçalo Rodrigues Ribeiro, Vasco Anes, colaço da rainha de Castela, D. Maria, e Fernão Martins de Santarém. Estes cavaleiros portugueses haviam viajado para a França em 1341 e, na ida, participaram de um torneio em Leão.[7] Desta fonte se conclui que em Portugal, já no reinado de Afonso IV (1325 -1357), não só havia os oficiais de armas como também cavaleiros portugueses que atuavam em torneios.

A fonte mencionada acima indica que eram seis os oficiais de armas, pelo que se conclui haver um conjunto, ou seja, algo como uma corporação destes profissionais portugueses, possivelmente com um bom grau de conhecimento literário e heráldico.

Ficava, assim, provada documentalmente a existência de oficiais de armas portugueses ao tempo da Dinastia de Borgonha, concluindo-se, também, que estes oficiais não foram criados por influência inglesa.

Acrescento ainda o fato de D. João I haver, no dia de sua aclamação como rei (Coimbra, 06/04/1385), batizado um oficial de armas com a designação de Arauto Coimbra o qual, após a vitória em Aljubarrota, viajou para a Inglaterra a fim de anunciar a vitória lusitana, ficando fora por um ano.[8]

Ora, para que fosse realizado o batizado de um oficial de armas no dia da aclamação do Rei D. João I era necessário, evidentemente, a existência de um conhecimento prévio acerca da tradição desta cerimônia visto que, certamente, não seria realizada em mero improviso. Estamos nos referindo a um cerimonial composto de regras de etiqueta social.

De fato, é bastante provável a existência de oficiais de armas atuando em Portugal desde meados do século XIII. Como mencionei anteriormente, a referência documental mais antiga a estes oficiais data de 1344. Entretanto, embora se desconheça referências anteriores a essa, devo evidenciar os eventos que envolvem o acréscimo da bordadura vermelha carregada com castelos de ouro no brasão da dinastia de Borgonha.

---

[6] LIMA, João Paulo Abreu e. Op. Cit., p. 309 – 344.

[7] TAROUCA, Carlos da Silva – Op. Cit., p. 188-194. ; LIMA, João Paulo de Abreu e. Op. Cit.

[8] LIMA, João Paulo Abreu e. Op. Cit., p. 320.

Esta parte do escudo representa, segundo a tradição, o antigo reino mouro do Algarves, conquistado por Afonso III (1210-1279) em 1249. Entretanto, cabe ressaltar, de fato a origem deste elemento é obscura. Como irmão mais novo do rei Sancho II, deposto por ordem do papa Inocêncio IV, Afonso III não podia usar *armas limpas.* Então, para marcar a diferença frente às armas de seu pai e de seu irmão, foi buscar nas armas de sua mãe, a infanta Urraca de Castela, o elemento central para distingui-lo (os castelos em bordadura vermelha, posto que as armas de Castela eram um castelo de ouro sobre fundo vermelho).[9]

Para que Afonso III pudesse promover esta diferença heráldica, alguém deveria possuir um entendimento das regras. Isto torna provável a existência em sua corte de arautos e, certamente, de jograis conhecedores destas regras. A presença de jograis é comprovável pelo *Regimento da Casa Real de 1248*, em que ficava autorizado a fazer uma dispensa de três jograis: "Art. 12- El Rey aja trez jograres em as casa e nom mais...".[10]

Afonso III esteve no estrangeiro entre 1231 e 1248, nas cortes da França e Borgonha e, em seu retorno, é provável que tenha trazido concepções culturais diversas das vigentes em Portugal. Esta influência projeta-se, por exemplo, na menção da existência de uma verba destinada ao pagamento dos três jograis nas despesas da Casa Real, fator que leva à hipótese de que desde Afonso III havia arautos atuando em Portugal visto que, como mencionarei ao longo deste capítulo, a distinção entre arautos e jograis era pouco nítida até fins do século XIII. As funções que desempenhavam eram praticamente as mesmas, fato que lhes proporcionava má reputação na Sociedade Medieval.[11]

---

[9] ABREU E LIMA, João Paulo de. **Armas de Portugal – Origem, Evolução e significado**. Lisboa: Edições INAPA, 1998. p. 8-56.

[10] *Leges et Consuetudines*. "Portugaliae Monumenta Histórica", Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa. I. 1856. p. 199.; MARQUES, A.H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa.** 5 ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1987. p. 197.

[11] WAGNER, Antony. **Heralds os England. A History of the Office and College of Arms**. Londres: Her Magesty´s Stationery Office, 1970, Op. Cit., p. 19.; TÁVORA, Luís Gonzaga de Lancastre e. **Apontamentos da armaria medieval portuguesa. Reis de Armas ao serviço de D. Afonso III e D. Dinis ?** "15. Congresso Internacional de las Ciencias Genealogica y Heraldica. Madrid, 19/25 set – 1982", Instituto Salazar y Castro. 1983, p. 381-399.; FERNANDES, Fátima Regina. A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um caso de afirmação régia. **História: Questões & Debates**, Editora UFPR, Curitiba, n. 41, p. 73-83, 2004.

Especialmente associados à propagação do entretenimento palaciano e ao espírito da cavalaria, os jograis e trovadores andavam de corte em corte ou de cidade em cidade, possuindo pouca qualificação profissional, mas especialmente associados à propagação do entretenimento palaciano e ao espírito da cavalaria. Se algo começa a distingui-los é talvez o fato de os arautos serem utilizados particularmente para levar e trazer mensagens, sobretudo por ocasião das festas de armas, para o que deles se exige um total respeito à verdade em proveito do senhor. No entanto, conservaram esta má reputação em muitas regiões até meados do século XV.[12]

Nas crônicas dos reis posteriores a Aljubarrota são freqüentemente mencionados em partes relativas à eventos festivos. Maria Helena da Cruz Coelho, por exemplo, em sua obra biográfica sobre D. João I, cita uma passagem da *Crônica de D. João I*, de Fernão Lopes, referente ao banquete oferecido pelo herdeiro D. Duarte, em 1429, a sua irmã, a infanta D. Isabel, que estava de partida para a Borgonha ao encontro de seu esposo, o Duque Filipe, o Bom. Neste banquete, é mencionada a presença dos Reis de Armas e arautos ao lado de trombeteiros e menestréis que animavam a cerimônia.[13]

Em Portugal, os Oficiais de Armas tenderam a atuar nas mesmas funções em que atuavam no restante da Europa, ou seja, em banquetes, entradas régias, torneios etc., fazendo parte do cerimonial festivo que se desenvolvia em torno da realeza. Cabe, entretanto, evidenciar que em Portugal, tal como no restante da Europa, os oficiais de armas não serviam apenas ao rei. De fato, também estavam a serviço de casas nobiliárquicas que dispusessem de meios para patrocinar suas atividades.[14]

Por "cerimonial" entendemos, neste contexto, por um lado, um discurso particular através do qual se fazia a transmissão dos usos de

---

[12] WAGNER, Antony. Op. Cit., p. 19.; FLORI, Jean. A Cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média. São Paulo: Madras, 2005 p. 103.; LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.; VERDON, Jean. **Sombras y luces de la Edad Media**, Buenos Aires: El Ateneo, 2006. p. 266.

[13] COELHO, Maria Helena da Cruz. **D. João I**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005. p. 200- 201. Op. Cit. VASCONCELOS, J. de, XIV, n. 1, 1897, p. 20 – 24.

[14] **Livro de Arautos (De Ministerio Armorum).** Op. Cit., 1977. p. 34 – 36.; MARQUES, A. H. de Oliveira. **Nova História de Portugal: Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1986. p. 330.; QUESADA, Miguel Angel Ladero. **Las fiestas en la cultura medieval**. Barcelona: Editorial Debate, 2004. p. 114.

uma corte determinada, mas inserindo-os numa construção normativa cuja enunciação é geralmente de responsabilidade do próprio monarca. Pode-se afirmar que certos usos se transmitem, por vezes, de uma corte para outra através destes "cerimoniais" escritos, mas também de descrições e de narrativas historiográficas, ou ainda por meio de correspondências.

Por outro, o conjunto de práticas rituais de uma corte, organizadas de forma sistemática. O cerimonial de corte surge como um tipo de ritual particular – um conjunto de procedimentos que se inscrevem num universo simbólico circunscrito cuja realização tem lugar em tempos e espaços pré-estabelecidos, por ação de pessoas escolhidas implicando, segundo Rita Costa Gomes, numa aprendizagem, constituindo uma espécie de "trabalho de reflexão" sobre a realidade. Neste sentido, as cerimônias de corte surgem como um utensílio para a compreensão da realeza, de sua natureza específica, e também da relação entre o monarca e o reino.[15]

A dimensão cerimonial da vida da corte dos séculos XIV e XV está relacionada com os novos cargos que surgem no âmbito da *Aula*, nome comum dado a um vasto espaço ou sala onde se reúne uma comunidade ou conjunto de homens, cargos originalmente ligados ao exercício da justiça e organização militar que teria sido, segundo Rita Costa Gomes, o germe das assembléias legislativas. O caso dos oficiais de armas constitui claro indicativo de uma maior complexidade dos rituais palacianos. De fato, em fins da Idade Média, a linguagem emblemática da armaria já invadira o meio cortesão, tornando necessária a presença dos Oficiais de Armas, especialistas em heráldica, na *Aula Régia*.[16]

A evolução da corte portuguesa foi marcada, nos séculos XIV e XV, por uma progressiva racionalização e burocratização que conduziu à departamentalização das diversas funções, assumidas por oficiais especializados, incluindo ai os Oficiais de Armas, os quais desempenhavam diversas funções palacianas entre os séculos XIII e XV.

A partir de meados do século XIV foram freqüentemente enviados em embaixadas a diversas cortes. No desempenho de suas funções

---

[15] GOMES, Rita Costa. **A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média**. Lisboa: Difel, 1995. p. 296-297.
[16] Ibidem, p.33.

de embaixadores possuíam imunidades diversas. A criação de embaixadas portuguesas permanentes em reinos estrangeiros começou, pouco a pouco, a efetivar-se nos séculos XIV e XV. A transmissão de mensagens, tanto em tempo de paz como em tempo de guerra, constituía uma das atribuições principais dos arautos. Nos séculos XIV e XV, eles serviam nessas missões diplomáticas, apontadas por Oliveira Marques, tanto civis como militares, entre soberanos, no que eram apoiados por uma espécie de fraternidade internacional composta pelo ofício de armas.[17]

A missão diplomática poderia englobar, além da transmissão de mensagens e da representação do senhor, a recolha de informações de interesse deste, com a garantia, por um lado, de total veracidade no que a isso dissesse respeito e, por outro lado, de sigilo absoluto quanto a toda revelação que pudesse comprometê-lo perante os outros.

Em fins do século XIII, estes Oficiais constituem uma hierarquia formada por três graus: reis de armas, arautos e passavantes. Geralmente, o passavante tomava o nome da vila principal da sua província; o arauto, o da principal cidade do reino; o rei de armas, o da província. Assim temos: Passavante Santarém, Arauto Lisboa, Rei de Armas Algarve etc. Verifica-se uma tendência na Dinastia de Avis de batizar os Oficiais de Armas com nomes que remetiam às terras do Ultramar. Temos, por exemplo: Arauto Constantinopla, Rei de Armas Ceuta, Passavante Guiné, Arauto Alcácer.[18]

No reinado de D. Afonso V, neto de D. João I, ocorre a regulamentação do serviço dos Oficiais de Armas através de Carta Régia, datada de Toro, em 21 de Maio de 1476.[19] Esta carta régia informa que já houvera outros Oficiais de Armas e define as linhas mestras da orientação do serviço heráldico em Portugal. Sublinha os seguintes aspectos:

> 1) A prerrogativa de outorgar armas pertence ao Rei e como tal está só autorizado a fazê-lo o Rei de Armas Portugal por delegação deste poder.

---

[17] MARQUES, A. H. de Oliveira. **Nova História de Portugal: Portugal na crise dos séculos XIV e XV.** Lisboa: Presença, 1986. p. 330 – 331.
[18] **Livro de Arautos**. Op. Cit., p. 34-36.
[19] A.N.T.T. Chancelaria de D. Afonso V. Livro 6. Leitura Nova. p. 152 – 183.

2) Haveria um Livro de Registro e Tombo (dos Brasões de Armas).
3) Os plebeus não poderiam ter no escudo de suas armas metais (ouro e prata).
4) O pagamento a estes seria de um marco de prata, pelas C.B.A. (Cartas de Brasões de Armas) emanada do Rei de Armas.
5) A multa de um marco de prata reverterá para o Rei de Armas Portugal, se algum plebeu usar metal em seu escudo de armas.

Temos, também, a criação de uma Corporação de Oficiais de Armas com contrato permanente, visto que antes desta Carta Régia seu trabalho era geralmente temporário. Findo o trabalho de que foram incumbidos deixavam suas funções. Cabe evidenciar que, já em princípios do século XV, havia em Portugal alguns destes oficiais com contratos permanentes, tal como no restante do continente. No entanto, não parece ter sido a regra pelo menos até 1476, justificando a preocupação do Arauto Constantinopla, possível autor do *Livro dos Arautos*, com o empobrecimento de muitos dos de sua classe com a chegada da velhice, quando as limitações inerentes à idade muitas vezes tornavam seus serviços dispensáveis.

A PALMADA DE CRISTO: GÊNERO E VIOLÊNCIA NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X O SÁBIO

Guilherme Antunes Júnior
(Doutorando - UFRJ/PPGHC/PEM)

O presente artigo tem como intuito analisar a cantiga intitulada *Como o Crucifisso déu a palmada a onrra de sa madre aa monja de Fontebrar que poséra de s' ir con séu entendedor*, atribuída ao monarca castelhano Alfonso X o Sábio.[1] As *Cantigas de Santa Maria* foram produzidas entre os anos de 1264 até 1282 em Castela.[2] Foram escritas em galego-português erudito e se estruturam em versos denominados *zéjel*, composição de origem moçárabe, surgida em Córdoba, e que é constituída de um refrão com dois versos rimados, seguindo estrofes de quatro versos, compostas cada uma de um trístico monorrimo com rimas diferentes de estrofe para estrofe (denominada "mudança"), mais um quarto verso que rima com o refrão (denominada "volta").[3] Utilizo a versão editada por Walter Mettmann e publicada pela Universidade de Coimbra.[4]

---

[1] As *CSM* são produto de diferentes autores que atuavam no *taller* alfonsino. Quanto aos poemas, há mudanças no ritmo, combinações de rimas e estilo. Já as imagens, também se verifica que passaram por vários miniaturistas. Para aprofundamento da questão ver: METTMANN, Walter. Algunas obervaciones sobre la génesis de la colección de las Cantigas de Santa María y sobre el problema del autor *In:* KATZ, Israel J e KELLER John E (Orgs). **Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry – Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221–1284) in Commemoration of Its 700th Anniversary Year – 1981. Hispanic Seminary of Medieval Studies.** Madison: Associate Editors Samuel G. Armistead & Joseph T. Snow, 1987. p. 355-366.

[2] MONTOYA MARTÍNEZ, J. Algunas precisiones acerca de las *Cantigas In:* KATZ Israel J. e KELLER John E. (Orgs). **Studies on the Cantigas de Santa Maria - Art, Music, and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221–1284) in Commemoration of Its 700th Anniversary Year–1981**. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987. p. 374.

[3] LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o sábio – aspectos culturais e literários**. São Paulo: Linear B; Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2007. p. 38-39.

[4] ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria**. Editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1972. 4 vols.

A cantiga 59 narra a história de uma monja de Fontevraud (*Fontebrar*) que fugiria com seu amante (*entendedor*) do mosteiro. Ao se despedir de uma imagem de Santa Maria, uma outra imagem de Cristo crucificado solta uma de suas mãos e acerta um tapa (*palmada*) no rosto da religiosa. Ela desmaia e quando recobre a consciência é dissuadida por Maria a permanecer no convento, arrependendo-se do pecado. O acontecido é comunicado às outras monjas (*Porend' o convento / se pararon lógu' en az, / u avía mil e cento / donas, todas faz a faz,*) como exemplo de punição.

Este artigo está dividido em três partes: analiso primeiramente o poema e, em seguida, as imagens que acompanham o texto. Por último, utilizo a perspectiva comparada para buscar semelhanças e distanciamentos entre cada um deles. Minhas leituras têm como foco o gênero como eixo teórico e conceitual.

"Quena Virgen ben servir nunca poderá falir"

A origem da cantiga 59 é discutível. Não se sabe exatamente a quais tradições pertencia. Para García Avilés, trata-se de representações textuais e iconográficas "viventes".[5] As chamadas imagens "viventes" foram difundidas largamente no medievo ibérico.[6] O *Diálogo de Milagres* (*Dialogus Miraculorum*), de Cesáreo de Heisterbach, escrito no início do século XIII, poderia indicar uma possível fonte da cantiga 59. García Avilés cita uma passagem do *Diálogos* do monge cisterciense em que ele relata uma "bofetada" de uma imagem de Cristo a uma monja que estava sob uma "tentação perigosa":

> Te acuerdas de aquella monja que he recibido aquella bofetada de una imagen suya y se vio libre de una tentación tan peligrosa?". El discípulo responde: "Bien me acuerdo (...) y me llena de estupor el oír que en una talla de madera se oiga una voz que habla, que haya una mano que golpea, un cuerpo que se inclina, o que se levante o se siente y que haga los demás movimientos

[5] As imagens viventes são esculturas que têm articulação em seus menbros e em outras partes do corpo. GARCÍA AVILÉS, Alejandro. Imágenes Vivientes - idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X el Sabio, **Goya: Revista de Arte**, Madri, n. 321, p. 324-342, 2007.

[6] Idem.

> como si tuviera vida. Mucho más me extraña esto que el que hablara la burra contra Balaam. Por lo menos aquella tenía un alma con la que podía moverse, pero en un trozo de madera o de piedra y en los metales no hay vida alguna". El maestro Cesáreo le responde: "Dios está en todas las criaturas por esencia, presencia y potencia. Para É1 nada hay imposible, y no es de extrañar que para honra de sus santos obre cada día estas cosas y otras semejantes".[7]

As imagens que "tomam vida" traduzem numa dimensão visual os relatos de milagres para aquilo que García Avilés chama de "ver para crer."[8] Em suma, era transformar o maravilhoso em cotidiano através de uma narração "fiável."[9] Para o autor espanhol, desde a Antiguidade se atribuía às imagens poderes taumatúrgicos e apotropaicos, isto é, de cura e de proteção do mal.[10] Maria teria papel fundamental nas narrativas visuais não apenas como mediadora, mas como protagonista de várias dessas histórias de plasticidade "viventes" nas *Cantigas de Santa Maria*, devido a suas virtudes pessoais (*virtus*).[11]

Cornejo Veja afirma que o contexto alfonsino já conhecia uma extensa tradição de imagens articuladas que promoviam milagres.[12] Mesmo que não concorde plenamente com essa hipótese, a "fonte" da cantiga 59 poderia ter vínculo com imagens em madeira com articulações nos braços e na cabeça, utilizadas para cerimônias, ainda segundo o autor espanhol:

> De esta iconografía, tan común en la Europa do Románico y el Gótico, existe un número importante de imágenes articuladas

---

[7] HEISTERBACH, Cesáreo. **Diálogo de Milagros**. Tradução de Zacarías Prieto Hernández. Zaragoza: Monte Casino, 1998. 2 vols. p. 608.

[8] GARCÍA AVILÉS, Alejandro. **Este Rey Tenno que enos Idolos Cree** - imágenes milagrosas en las Cantigas de Santa María *In:* ALFONSO X, **El sabio. Cantigas de Santa Maria - Códice Rico, Ms. T-I-1.** Vol. 2. Edição de FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura e RUIZ SOUZA, Juan Carlos. Madri**: Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial**, 2011. p. 535.

[9] Idem.

[10] GARCÍA AVILÉS, Alejandro. Este Rey Tenno que enos Idolos Cree - imágenes milagrosas en las Cantigas de Santa María. *Op. Cit*., p. 536.

[11] Ibidem, p. 536-537.

[12] CORNEJO VEJA, Francisco. La Escultura Animada en el arte Español – evolución y funciones. **Laboratorio de Arte**, n. 9, p. 239-261, 1996. p 242.

> en Sevilla, que tradicionalmente se han venido relacionado con el período de reinado de Fernando III de Castilla y León, conquistador de la ciudad a los musulmanes en el año de 1248.[13]

A cantiga 59 seria, como outras, uma referência documentada visual e textualmente de um tipo de imagem conhecida em Castela por Alfonso X, segundo Cornejo Veja:

> La más importante es la patrona de la ciudad, la Virgen de los Reyes. Llamada así, probablemente, por ser la imagen principal de la Capilla Real de la mezquita-catedral sevillana, lugar de enterramiento de los reyes Fernando III, su hijo Alfonso X y la esposa de este último, Beatriz de Suabia.[14]

De qualquer forma, mesmo que não seja precisa a localização das fontes de Alfonso X para elaboração desta cantiga, sugiro que sua análise pode ser feita dentro de uma perspectiva de gênero, pois acredito que, mesmo que pudéssemos apontar as narrativas utilizadas pelo *scriptorium* alfonsino, a cantiga 59 foi recontextualizada segundo significados e discursos dos seus autores.

A cantiga tem preocupações em descrever visualmente os personagens, tanto do ponto de vista subjetivo quanto corpóreo. O narrador situa o público aos vários atributos da monja de Fontevraud logo na segunda estrofe, afirmando sua beleza e seu amor à Virgem:

> Esto foi dũa donzéla
> que éra en Fontebrar
> monja, fremosa e béla,
> que a Virgen muit' amar[15]

A *donzéla*, senhora solteira, quis fugir com um cavaleiro belo e de boa reputação. A apresentação do rapaz, figura masculina e objeto importante na narrativa do pecado, é quem sofre a ação, isto é, ele é descrito como aquele com quem a monja quis fugir e não como ele a tenha sequestrado ou a aliciado:

---

[13] Idem.
[14] Idem.
[15] ALFONSO X, **El Sábio.** Op. Cit., p. 169.

Con un cavaleir' apósto
e fremos' e de bon prez,
e non catou séu dẽósto,
mais como mollér rafez
quiséra s' ir dessa vez.
Mais nona quis leixar ir[16]

Nota-se que é importante também a descrição corporal do cavaleiro: *apósto*, *fremoso* (belo) e de *bon prez* (bom apreço). Mas, essa estrofe praticamente finaliza as informações sobre personagem na cantiga textual, referindo-se a ele pela última vez apenas no verso 51 (*a fez que se namorou / do cavaleiro*). Essa colocação exprime em parte o protagonismo da monja e, ao mesmo tempo, vitimiza-a, pois sua paixão pelo cavaleiro foi fruto das intervenções e tentações do diabo – *proviço* (*atẽes que o proviço / a fez que se namorou*).[17] O cavaleiro, ainda na terceira estrofe, inclusive impedi que ela se vá naquele instante (*Mais nona quis leixar ir*), pois ela deveria se despedir da imagem de santa Maria.

A devoção da *donzéla* à Virgem é largamente reforçada em diferentes passagens da cantiga, o que demonstra maior culpabilidade ao pecar, tentando fugir com uma pessoa com quem se apaixonou. A cantiga destaca sua dedicação mariana ao procurar a imagem de santa Maria para louvá-la:

A Virgen Santa María,
a que mui de coraçôn
saüdava noit' e dia
cada que sa oraçôn
fazía, e lógu' entôn
ía beijar, sen mentir,[18]

Vale destacar que a monja tinha um ofício (*offiço*) especial no mosteiro, pois era sacristã da igreja (*Da igrej', e sancristãa*). Essa condição a ligava moralmente à ordem, além de possuir um compromisso

[16] Idem.
[17] Ibidem, p. 170.
[18] ALFONSO X, **El Sábio**. Op. Cit., p. 170.

com a estrutura organizacional da comunidade. Essa informação não pode ser negligenciada porque sua posição não representa, na hierarquia cenobítica, nenhuma vantagem, sendo somente a austeridade e disciplina valores, em tese, inerentes aos regulares. Para Tudela y Velasco, as vantagens oferecidas de um cavaleiro rico e jovem, como matrimônio, filhos, lugar e prazeres mundanos, seriam melhores que as da vida monástica.[19]

Quando a monja foi fugir à meia noite (*meya noite*), ela foi se despedir da imagem da Virgem, que chorou diante do pecado da religiosa (*Mas chorou lógo dos ollos a Madre do Salvador*). Em seguida, o crucificado que estava próximo, tirou a mão da cruz e deu um tapa na orelha da monja, marcando-a:

> E ben cabo da orella
> lle déu orellada tal
> que do cravo a semella
> teve sempre por sinal,
> por que non fezésse mal
> nen s' assí foss' escarnir.[20]

Em seguida, a monja permanece no mosteiro (*Do grand' érro que quisera*) e expõe publicamente para mais mil monjas que ouviram atenciosamente a notícia da punição do pecado (*u avía mil e cento donas, todas faz a faz*). A história narrada pode ser comparada estruturalmente nas imagens, porém há outros elementos imagéticos autônomos que iremos discutir.

"Como a monia caeu em terra amortida Que lhe deu o crucifisso"

As imagens nas *Cantigas de Santa Maria* são elementos que expressam um empenho "artístico" por parte do *taller* alfonsino, como também marca um discurso, entre outros, sobre disciplina monástica

---

[19] TUDELA Y VELASCO, María Isabel Pérez de. El Tratamiento de la Mujer en las Cantigas de Santa María. *In:* LA CONDICIÓN DE LA MUJER EN LA EDAD MEDIA, 1, 1985. Madrid, **Actas...** Madrid: Universidad Complutense, 1984. p. 51-74. p. 71.
[20] ALFONSO X, **El Sábio**. Op. Cit., p. 171.

e papeis femininos. Meu objetivo é refletir sobre aquilo que Foucault apontou em um artigo publicado na revista *Le nouvel observateur* em 1967: "... restaurar o discurso lá onde, para falar mais diretamente ele estava despojado de suas palavras".[21]

Não podemos identificar "ações sociais" no interior de uma imagem, como se a iconologia "refletisse" determinadas sociabilidades mecanicamente. A dinâmica imagética é capaz de resignificar contextos. A leitura que o historiador fizer, no meu entendimento, deve ser capaz de verificar discursos dentro de diferentes elementos que compõem o espaço da imagem, inclusive seus suportes objetais. "Um duplo desafio – analisar a arte em sua especificidade e em sua relação dinâmica com a sociedade que a produziu – apresenta-se assim ao historiador das imagens.".[22]

A iconografia marca uma relação dinâmica com o contexto que a produziu. As narrativas texto e imagem estão inter-relacionadas, mas denotam relevantes graus de autonomia. A imagem não pode ser vista como uma sequência figurativa, mas a partir de expressões da superfície, disposição dos objetos, hierarquias, etc. Mesmo que houvesse um atelier independente do *scriptorium* de Alfonso X, com distribuições de tarefas e a marca de um mestre iluminador, há a necessidade de pensarmos os papeis das legendas (rótulos) que acompanham as vinhetas. Assim, a primeira legenda (*Como huna monia pos dess' [ir] com um cavaleiro*) direciona a leitura do observador, evitando a plena independência da imagem.

A linha narrativa segue o texto da cantiga, grosso modo: a monja se despede da imagem de Santa Maria, que começa a chorar (*Como a monia se foi espedir da omage de Sancta Maria e a omage fillou'a chorar*); na terceira vinheta o crucifixo dá um tapa na monja que iria fugir (*Como o crucifisso deu gran palmada e a monia por que sse queria ir*); em seguida ela cai aturdida e conta o fato às outras religiosas (*Como a monia caeu em terra amortida Que lhe deu o crucifisso / Como acordou*

---

[21] FOUCAULT, Michel. As palavras e as Imagens *In:* MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 79.

[22] SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens – ensaios sobre a cultura visual na Idade Média.** São Paulo, EDUSC, 2007. p. 33.

a monia e contou a o convento o quell'avenera). Finalmente, as religiosas louvam a Santa Maria e a Cristo pela punição dada à monja transgressora (*Como todo o convento das monias loaron muito Sancta Maria e seu fillo Ihesu Christo*).

Possibilidades comparativas

Há vários elementos que posso sublinhar sobre as relações entre gênero e violência em ambos os discursos, nos textos do rótulo e na imagem. Destaco a vinheta 3 da iconografia e me concentrarei nela.

Cantigas de Santa Maria, vinheta 3, El Escorial.

A religiosa de Fontevrault é atingida pelo crucifixo, posicionada entre as duas imagens, dispostas entre colunas ornamentadas, em altura menor. Seu rosto é golpeado pela mão direita do Cristo em que está um de seus estigmas, a ferida causada pelos cravos da crucifixão. Na décima estrofe do texto do poema que é mencionada a *palmada,*

momento em que a monja fugiria antes do nascer do dia (*por s' ir lóg' ante da luz*). A iconografia demonstra a surpresa da pecadora numa cena com plasticidade e movimento.

Verifica-se uma hierarquia que seria quebrada com o abandono da ordem pela monja pela escolha de um amor mundano e pecaminoso. Tanto texto quanto imagem exploram a punição corporal como expressão da violência. Sua presença no centro da imagem dá maior visibilidade à cena. Centro nem sempre é sinônimo de importância na distribuição dos objetos. E daí, reforça-se a violência pelos espaços que ocupam cada personagem, sobretudo pelo contraste colorido do altar mariano e brancura de fundo atrás da monja e do crucifixo. Não há interferência de cores contrastando diretamente com o rosto e a mão que atinge a monja. Rosto e mão estão simetricamente no cento da imagem, num esforço retórico, levando em consideração as extremidades do quadro, sem as ornamentações em volta. Técnica ou intenção? As duas possibilidades. Nenhuma técnica é isenta de sentidos.

No texto da cantiga chama atenção para o choro da imagem mariana quando a monja se despede da estátua:

> Mas chorou lógo dos ollos
> a Madre do Salvador,
> en tal que a pecador
> se quisésse repentir.[23]

O texto, como um todo, destaca os adjetivos que culpabiliza a religiosa, são eles: *mollér rafez* (mulher vil), *pecador* (pecadora) e *mesquinna* (desgraçada). Posso refletir sobre duas possibilidades punitivas não excludentes, mas complementares: o primeiro ponto é a disciplina e o controle da sexualidade ao proibir, sob crime de pecado, a fuga com um jovem e belo cavaleiro. O segundo é que se trata de uma ofensa à ordem religiosa cuja monja era vinculada, a de Fontevrault, como é narrado.

No primeiro ponto, observo que não aparece a figura do diabo (*proviço*) nas imagens, embora seja citado no texto do poema que a monja é tentada por ele para fugir do mosteiro (*atões que o proviço /*

[23] ALFONSO X, **El Sábio**. Op. Cit., p. 171.

a fez que se namorou).[24] Na imagem, a decisão de ir é individual por parte da monja e não uma tentação diabólica. O miniaturista destaca a figura da monja em todas as seis vinhetas, sendo apenas na primeira que aparece seu amante (*cavaleir' aposto*), reforçando o protagonismo e a responsabilidade da religiosa pela decisão de fugir. Na primeira legenda está escrito: *Como uma monia* ***pos dess'*** [ir] *com um cavaleiro*. Nota-se que no texto da imagem também se privilegiou o aspecto voluntário da monja, enquanto para o cavaleiro, não se menciona qualquer intenção de sedução ou artifício para convencê-la a deixar a vida cenobítica. Na terceira legenda, reforça-se a ideia de decisão particular da monja: *Como o crucifisso deu gran palmada a* ***a monia por que sse queria ir***.

As duas personagens masculinas adultas na historieta,[25] no caso das iconografias, o cavaleiro e o crucificado, têm papeis diferentes, mas, para mim, importantes para narrativa da cantiga. Quando a monja decide fugir, o cavaleiro, que só parece na primeira vinheta, como dissemos, apresenta as mãos estendidas em sinal de cumplicidade e não esboça um gesto que seja dominante. O masculino, nesse caso, o cavaleiro, não é apresentado como responsável pela fuga, diferentemente da figura feminina, a religiosa, que assume o papel pessoal em deixar o mosteiro. Já o segundo elemento masculino, o crucificado, surge em três das seis vinhetas. Ele tem a função de castigar a monja, acertando-lhe uma *palmada* em seu rosto. Na quarta legenda se lê: *Como a monia caeu en terra amortida* ***da ferida que lhe deu o crucifisso***. Nesse caso, fica claro que a figura do Cristo crucificado em forma de estátua é quem pune a religiosa, protagonizando a violência como forma de controle do feminino.

Quanto à ordem religiosa, a de Fontevrault, notamos que não há referência a ela nas legendas, apenas no texto do poema: *Esto foi dua donzela que era en Fontebrar*. Há somente nas imagens a túnica branca das religiosas com a capa e véu negros. Várias cantigas são dedicadas às ordens: reformadas, beneditinos, cistercienses, ordens militares,

---

[24] Ibidem, p. 170.

[25] Há, também, do Jesus ao colo de Maria em três das seis vinhetas, mas sempre imóvel, não esboçando nenhum gesto para nós relevante para análise.

eremíticas e mendicantes.[26] No século XIII, os cistercienses predominavam na Península Ibérica, segundo Disalvo.[27] Num contexto de expansão das ordens monásticas em Castela e no restante da Península, o *scriptorium* alfonsino buscou inter-relacionar os milagres marianos à cultura monástica e a cantiga 59 não deixa de ser um exemplo. Quando a monja decide fugir (... *quiséra s' ir dessa vez.*), ela rompe com a regra cenobítica e a hierarquia definida pela comunidade.

Segundo Scott, devemos verificar as formas pelas quais as identidades generificadas são construídas e "... relacionar seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e representações sociais historicamente específicas."[28] Entendo que há vários discursos sobre controle e punição do feminino explicitados através das relações de gênero na cantiga 59. No texto poético, a monja é manipulada pelo diabo e se apaixona pelo cavaleiro (... *atẽes que o proviço a fez que se namorou*), mas essa situação não aparece na legenda e nem nas imagens, como disse. O desejo em fugir com o cavaleiro é rechaçado pelo uso da violência, tanto no texto do poema (... *mas o crucifiss' aginna tirou a mão da cruz e, com' óme que aduz, de rijo a foi ferir.)*, quanto na legenda (... *o crucifisso deu gran palmada...*). Além disso, a iconografia destaca a *palmada* sobressaindo a ação ao centralizar na vinheta a mão do crucificado no rosto da monja.

Acredito que as *CSM* possuem diferentes maneiras de tratar hierarquicamente femininos e masculinos ao longo de suas narrativas. Cabe ao historiador observá-las com atenção, pois não são explícitas e dependem de constantes análises comparativas entre poema, legenda e imagem.

---

[26] As cantigas que mencionam direta e indiretamente a cultura monacal são: 2, 3, 7, 8, 11, 14, 15, 24, 31, 32, 35, 42, 47, 48, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 66, 71, 73, 75, 76, 82, 87, 88, 92, 94, 95, 96, 102, 103, 109, 111, 113, 115, 122, 123, 125, 132, 138, 141, 143, 145, 149, 151, 155, 156, 162, 164, 168, 187, 195, 201, 202, 204, 205, 206, 221, 222, 225, 226, 239, 241, 254, 259, 265, 274, 275, 283, 284, 285, 288, 291, 296, 297, 299, 302, 304, 303, 309, 316, 318, 327, 332, 353, 361, 365 e 384. Ver: DISALVO, Santiago. **Lo Monjes de la Virgen – representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X**. Newark: Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2013. p. 365-370.

[27] DISALVO, Santiago. **Lo Monjes de la Virgen – representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X**. Newark: Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2013. p. 37.

[28] SCOTT, Joan Wallach. Gênero - uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade.** Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995. p. 88.

ASPECTOS DA DEPENDÊNCIA SERVIL À INSTITUIÇÃO ECLESIÁSTICA NO IV CONCÍLIO DE TOLEDO

Guilherme Marinho Nunes[1]
(Mestrando – PEM/PPGHC/UFRJ)

Introdução

O presente trabalho tem como principal objetivo debater acerca da normatividade episcopal com relação àqueles que estabelecem laços de dependência com a instituição eclesiástica no reino visigodo, mais especificamente no século VII. Pretendemos com isto apresentar a existência de um processo de institucionalização do bispado que perpassa, entre outros aspectos, por um esforço voltado para a organização do patrimônio das igrejas e da relação que os bispos possuíam com estes bens. Ou seja, nos concentramos em apreender alguns dos aspectos que delineiam a dominação de homens por parte do clero com o foco em discutir o desenvolvimento de uma organização interna deste setor. Tendo isto em vista, optamos por analisar primordialmente as atas do IV Concílio de Toledo,[2] reconhecendo-o como um dos sínodos que mais apresentam um esforço normatizador.[3] Cabe ressaltar, que não objetivamos compreender a situação dos segmentos inferiores da sociedade visigótica, apesar de realizarmos considerações preliminares do tema.

O século V é marcado por profundas transformações, que têm em seu cerne a gradual substituição do poder imperial romano por elites regionais na medida em que há uma retração do poder central

---

[1] Bolsista CAPES.

[2] A edição utilizada foi: CONCILIO DE TOLEDO IV. *In:* VIVES, José (Ed.) *et alli.* **Concilios visigóticos e hispano-romanos.** Barcelona: Instituto Enrique Flórez, 1963.

[3] ORLANDIS, José. La obra constituinte del IV Concilio de Toledo. *In:*___., RAMOS--LISSÓN, Domingos. **Historia de los Concilios de la España romana y visigoda.** Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

de Roma nas regiões periféricas. Podemos citar Wickham quando afirma que "(...) a política local baseada na possessão de terras terminou por dominar, até ocupar o centro da cena política."[4] No caso particular da Península Ibérica vemos esta transição representada pela figura do *dominus-patronus*, o proprietário da terra (*dominus*) que é também a figura política de preeminência local (*patronus*).[5] Estes senhores sustentam sua autoridade por meio dos laços de dependência que formam verticalmente (*patrocinium*) e com outros membros da camada nobiliárquica (*fidelitas*). Absolutamente ativos em meio a este processo, vemos os epíscopos ascenderem como principais líderes regionais, representando um fator de coesão local e assumindo toda uma gama de responsabilidades civis e jurídicas.[6]

Percebemos então que na Península Ibérica, o processo de institucionalização do patrimônio assume formas mais delineadas somente entre os séculos VI e VII, associado à centralização política que ocorre no reino visigodo que ocorre em consonância com a decréscimo da atuação administrativa romana.[7] Destacamos, além disso, que uma das transformações ocorridas na desagregação do Baixo Império, foi o crescimento da atuação política de epíscopos, tanto no âmbito local quanto multiregional, como já foi apontado. Este fato se dá por diversas razões, no entanto, qualquer que seja a opção teórica para compreendê-lo, a propriedade e a participação destes homens na camada superior da sociedade possuem um papel fundamental.[8] Além disto, a estrutura hierárquica da instituição eclesiástica reconhecia o

---

[4] WICKHAM, Chris. La transición en occidente. ESTEPA, Carlos *et alli* [coord.] **Transiciones en la antiguedad y feudalismo**. Madrid : Fundo de Investigaciones Marxistas, 1998. p. 88.

[5] BARBERO DE AGUILERA, Abilio.; VIGIL PASCUAL, Marcelo. **La formación del feudalismo em la Península Ibérica**. Barcelona: Crítica, 1978. p. 162

[6] MAYMÓ, Pere. El Obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germânicas em el Occidente latino durante el siglo V. **Studia Ephemeridis Augustinianum**, Barcelona, v. II, n. 58, p. 551-558, 1997.

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

[8] WICKHAM, Chris; REUTER, Timothy. Introduction. *In:* DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul. **Property and Power in the Early Middle Ages**. Cambridge: Univ. of Cambridge, 1995. p. 1-16.

bispo como referência para as igrejas, urbanas ou rurais, inseridas em seu campo de atuação. Neste sentido, notamos as deliberações sinodais como um momento de reafirmação desta realidade social, o prelado é o gestor dos bens, móveis ou imóveis, que se encontram dentro de sua jurisdição. Portanto, devemos levar em consideração os aspectos da estrutura social da alta camada visigótica na qual existe uma íntima relação entre a propriedade de terras, a dependência pessoal e o prestígio político.

Neste sentido, a normatização dos laços com dependentes pertencentes das camadas inferiores desempenha um papel central na afirmação do poder nobiliárquico por ser um meio fundamental de se estabelecer dentro dos estamentos superiores da sociedade visigótica. Dois elementos demonstram bem isto: primeiro, o reconhecimento da posição de um senhor como *patronus* por seus pares é condição *sine qua non* para o ingresso nas teias de *fidelitas* que permeiam a afirmação política destes nobres.[9] Em segundo lugar, é preciso ter em mente o desafio que representa a delimitação artificial de um território neste período, há, por conseguinte, uma estreita associação entre a posse imobiliária e a produção na terra, garantindo o domínio de uma localidade por meio da autoridade sobre os homens que lá trabalham.[10] Neste ponto, devemos atentar que, para além das especificidades jurídicas que cada trabalhador se enquadra – *servi, ancillae manicipia* –, encontramos na relação desigual estabelecida entre estes e os aristocratas um aspecto de convergência.[11] Ou seja, a subserviência, seja ela baseada na coerção ou não, é o que une – ao menos analiticamente – estes homens

---

[9] Podemos fazer referência aqui ao texto de Jamie Kreiner, apesar dela focar seus estudos sobre o reino merovíngio na Gália, pois optamos por reconhecer que existem aspectos que perpassam a formação de uma grande maioria dos reinos europeus deste período, entre eles a construção do poder episcopal. KREINER, Jamie. About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul. **Speculum**, Chicago, v. 86, p. 321-360, 2011.

[10] GARCÍA MORENO, Luis A. Composición y estructura de la fuerza del trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad tardia. **Memorias de historia antigua,** Oviedo, v. 1, p. 247-256, 1977.

[11] BASTOS, Mario Jorge da Motta. Escravo, servo ou camponês? Relações de Produção e Luta de Classes no Contexto da Transição da Antiguidade à Idade Média (Hispânia – Séculos V-VIII). **Politéia**: História e Sociedade, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010.

como grupo neste sistema senhorial.[12] Destacamos, então, nossa opção teminológica por tratá-los como dependentes e não como servos ou escravos.

Aporte teórico

Utilizaremos em nossas análises fundamentalmente dois conceitos: *Poder Simbólico* de Pierre Bourdieu[13] e *Instituição* de Antonio Manuel Hespanha.[14] Neste sentido, reconhecemos os bispos como principais detentores de um capital simbólico, que os coloca como (re) produtores ideológicos fundamentais, e que é ratificado por seu pertencimento à hierarquia clerical.

O poder simbólico é essencialmente a capacidade que um grupo ou classe possui de colocar-se como principal meio pelo qual o mundo é compreendido e traduzido, sendo esta estrutura lógica arbitrária aceita e consumida pela sociedade em geral. Devemos notar, neste ponto, que o próprio fato de ignorarmos a nossa realidade social como uma construção artificial, reafirma a efetividade deste processo, pois torna-se menos evidente sua qualidade de *illusio* dificultando uma abordagem crítica daquilo que nos é cotidiano.[15]

Além disto, é preciso ter em mente que é raro encontrarmos locais onde o capital simbólico está completamente descolado de outras formas de capital – em particular o econômico. No entanto, a ideologia é, usualmente, arquitetada dentro do campo específico de produção de um capital cultural e, em um segundo momento, legitimada pelas classes dominantes. Ou, como afirma o sociólogo francês:

> A classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização: as frações dominantes, cujo poder assenta no capital econômico, têm em vista

[12] No entanto, não podemos deixar de ignorar a existência, ainda que diminuta, de produtores livres que proprietários de suas próprias terras. Idem.

[13] BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. *In:*___. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 7-15.

[14] HESPANHA, António Manuel. **História das instituições: Épocas medieval e moderna**. Coimbra: Almedina, 1982. p. 11-28.

[15] BOURDIEU. É possível um ato desinterassado? *In:* ___. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1997. p. 137-156

> impor a legitimidade da sua dominação quer por meio da própria produção simbólica, quer por intermédio dos ideólogos conservadores os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes *por acréscimo,* ameaçando sempre desviar em seu proveito o poder de definição do mundo social que detêm por delegação[16]

Interessa-nos compreender isto, pois ao trabalharmos com a organização interna do episcopado, percebemos que ela influencia e é influenciada por uma dominação social em níveis mais amplos do que apenas o campo religioso. Isto porque, no período em que focamos nossas análises, aqueles que constroem o discurso de hierarquização social além de serem membros das camadas superiores, encontram respaldo em seus enunciados – e reafirmam sua posição nesta sociedade – ao legitimarem o *status quo* nobiliárquico.

Considerando-se este ponto de partida, podemos relacionar a proposta de Hespanha aos pressupostos de Bourdieu, visando reiterar nossas opções teóricas ao nos determos sobre o objetivo desta comunicação. O processo de institucionalização pelo qual passa o episcopado visigodo tende a revalidar a estrutura social na qual está assentada a dominação.

Ao nos referirmos ao conceito de instituição tratamos aqui com uma categoria que não está à parte das relações sociais que a rodeiam, muito pelo contrário, ela é permeada por estas e possui um papel atuante na configuração da realidade política. Portanto, as instituições refletem a realidade do mundo em seu entorno e são aspectos de reprodução desta. No tocante ao nosso período específico, podemos indicar de antemão que laços senhoriais perpassam a instituição eclesiástica. Porém, não devemos nos pautar pela noção de que isto signifique, especialmente na Idade Média, que isso representa uma anormalidade jurídica ou alguma forma de corruptela das normas, pois isto nos impediria de reconhecer seu caráter sistêmico. A instituição constrói-se tendo como base as alianças pessoais características desta época.

---

[16] BOURDIEU, Op. Cit., 1989. p. 12.

Análise documental

As atas do IV Concílio de Toledo possuem um caráter bastante abrangente no tocante à quantidade de temas abordados. Presidido por Isidoro de Sevilha,[17] este sínodo representa uma tentativa por parte de membros do episcopado por normatizar aspectos teológicos, litúrgicos, além de patrimoniais. Cabe ressaltarmos que há indícios do valor legislativo que as decisões sinodais possuem frente à sociedade visigoda, mais uma razão para notarmos a importância do discurso episcopal nesta.[18]

Buscando manter o foco de nosso trabalho, elencamos um total de 8 cânones (c. 67 – 74),[19] os quais apresentam referência aos libertos ou manumitidos das igrejas. Centramos nossas análises chamando atenção para dois eixos discursivos principais, por um lado a defesa do caráter institucional do clero, por outro os elementos dominiais que permeiam a normativa acerca da relação com os dependentes políticos. Cabe denotar que estes elementos se justapõe em alguns casos, tornando difícil uma separação completa entre cânones que estão associados somente a uma categoria. No entanto, reconhecemos com isto não um obstáculo metodológico, outrossim um argumento que ratifica a indissociabilidade entre os laços pessoais e a instituição no período.

De alguma forma ou de outra, todas as disposições conciliares apontadas por nós reiteram uma inalienabilidade do patrimônio eclesiástico, quer por parte dos bispos, proibidos de manumitirem pessoas sem compensarem à igreja, quer por parte dos libertos que não detém o direito de se apartarem do *patrocinium* desta, a não ser em casos excepcionais.[20] Esta posição tinha como principal argumentação a importância das posses episcopais para a proteção e cuidado dos pobres,

---

[17] STOCKING, Rachel L. Culture, coercion and the corruption of justice. *In:* ___. **Bishops, councils and consensus in the Visigothic kingdom, 589-633.** Michigan: Univ. de Michigan, 2000. p. 118- 144.

[18] VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Impronta religiosa en el desarollo juridico de la Hispania visigoda. **Illu.**: Revista de ciência de las religiones, Madrid, v. 2, p. 97-121, 1999.

[19] VIVES, Op. Cit., p. 214-217.

[20] Garcia Moreno defende que a manumissão parcial era uma via de regra quando se tratava da libertação de escravos, reforçando a dependência política dos libertos para com seus senhores. GARCIA MORENO, Op. Cit.

sendo comparável o arrebate destes bens com um abuso direto às populações necessitadas, como vemos no c. 67:

> E é certo que aqueles que não distribuem nada seu aos pobres de Cristo, serão condenados na vida futura, pelas palavras do Juiz Eterno, quanto mais aqueles que arrebatam aos pobres o que não lhes deram? Portanto, os bispos que não concederem nada seu à Igreja de Cristo como compensação, temam esta sentença divina e não se atrevam, para sua condenação, a manumitir aos servos da igreja, pois é coisa ímpia que aqueles que não aportaram de seu às igrejas de Cristo, causem-nas dano e pretendem subtrair a propriedade da igreja.[21]

Com relação aos manumitidos que se apartam de sua dependência, chamemos atenção ao c. 71 que indica nesta ação um descumprimento judicial arrolado nos termos de uma *ingrati actione*,[22] relegados, portanto, ao retorno de sua condição de escravidão.

Notamos, então, que a condição inalienável do patrimônio eclesiástico possui um aspecto fundamental para afirmar sua posição institucional, pois desta forma garante a sua presença em meio ao cenário político. Reafirmando a posição do bispo como administrador das bens das igrejas sob sua jurisdição e repreendendo-o quando este não age de acordo com as normas. Encontramos portanto uma questão fundamental no tocante às atitudes do epíscopo, responsabilizado pelo cuidado material dos pobres – função imposta por seu pertencimento à instituição – e a manutenção da integridade das posses das igrejas, Carles Buenacasa Pérez aponta esta relação como uma divisão entre espiritualidade cristã e racionalidade econômica.[23]

---

[21] "*Et si qui nulla ex rebus suis pauperibus Christi distribuunt aeterni iudicis voce in futurum condemnabuntur, quanto magis hii qui auferunt pauperibus quod non dederunt? Quaepropter episcopi qui nicil ex proprio suo ecclesiae Christi compensavcrunt hanc divinam setentiam metuant, et líberos ex familiis ecclesiae ad condemnationem suam facere non presumant: impium est enim ut quis res suas ecclesiis Chirsti non contulit damnun inferat et ius ecclesiae alienare intentat*".VIVES, Op. Cit., p. 214

[22] Ibidem, p. 215.

[23] BUENACASA PÉREZ, Carles. Espiritualidad vs racionalidade económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio em el testamiento de Ricimiro (656). **POLIS**. Madrid, v. 16, p. 7-32, 2004.

Passando para nosso segundo eixo, os elementos pessoais que permeiam a normatividade, podemos chamar atenção para os laços característicos que se estabelecem entre representantes da alta hierarquia clerical e seus dependentes. Uma clara relação de *dominium* reafirmada na impossibilidade de que os manumitidos vendam ou troquem as propriedades concedidas a eles pelas igrejas (c. 74),[24] bem como na impossibilidade de que os filhos dos libertos se apartem do *patrocinium* (c. 70).[25] Por outro lado, a posição de *patronus* é também apresentado nas obrigações bispais de proteção contra a insolência de outrem (c. 72).[26]

Além disto, é extremamente interessante observarmos no c. 70 a forma como os laços de dependência à instituição são construídas sob um discurso de relações interpessoais.

> Os manumitidos da Igreja, porque sua patrona nunca morre, jamais estarão livres de seu patrocínio, nem tampouco seus descendentes, segundo decretado nos cânones antigos,(…) abandonarão o patrocínio desta, mas segundo suas forças, lhe tributarão serviço e obediência[27]

Cabe ressaltar os termos em latim utilizados no texto canônico para serviço (*obsequium*) e obediência (*obedientiam*), que segundo Barbero de Aguillera representam termos jurídicos que reforçam a dominação por meio de uma imposição legislativa.[28]

Neste sentido podemos nos remeter a Bruno Miranda Zétola[29] e Maria Teresa de Juan[30] que demonstram que os cargos episcopais estão

---

[24] VIVES, Op. Cit., p. 216.

[25] Ibidem, p. 215.

[26] Idem.

[27] *Liberti ecclesiae, quia nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio eiusdem nunquam discedant, Nec posteritas quidem eorum, sicut priores cânones descreverunt, (...) eiusque patrocinium non reliquant. sed iuxta virtutem suam obsequium et vel obedientiam praebeant.* VIVES, Op. Cit., p. 215

[28] BARBERO DE AGUILLERA, Op. Cit.

[29] ZÉTOLA, Bruno Miranda. **Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na antiguidade tardia**: o caso de Emerita (550-633). Curitiba, 2005. 195 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Universidade do Paraná. Curitiba, 2005.

[30] TERESA DE JUAN, María. La gestión de lós bienes em La iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. **POLIS**, Madrid, n. 10, p. 167-180, 1998.

envoltos na afirmação pessoal e local destas figuras, feitas por meio da caridade, utilizando-se bens da instituição. Cito Zétola:

> Considerando que no Reino Hispano-Visigodo não havia uma quantia do patrimônio eclesiástico reservada para a assistência aos pobres, e que os bispos se apropriavam de parte das riquezas da Igreja, notamos que a caridade se desenvolveu muito mais em âmbito pessoal do que de uma maneira institucionalizada pela Igreja. Em outros termos, a institucionalização da caridade urbana investiu-se na própria figura episcopal, e não no aparato eclesiástico. A caridade tornou-se uma virtude e uma obrigação dos bispos, e era desenvolvida como se fosse uma obra de misericórdia não da Igreja, muito menos daqueles que doavam bens para a Igreja, mas do próprio bispo.[31]

O autor afirma desta forma a qualidade individual da dominação política feita pelos presbíteros. Divergimos um pouco neste ponto, pois para nós o patrimônio eclesiástico possui um caráter dúplice de consolidar a posição do bispo e, por conseguinte, da diocese. Isto porque a morte do *dominus-patronus* não representa um fim aos laços de dependência.

Conclusão

Em meio às transformações que ocorrem no Ocidente decorrente do processo de recrudescimento dos aparatos administrativos imperiais e do ingresso de populações pouco romanizadas, estabelece-se uma nova estrutura social e política, baseada majoritariamente em um sistema senhorial. Percebemos, portanto a construção de uma autoridade fundamentada localmente e que tem como alicerce o domínio territorial e a interdependência pessoal. Neste cenário os bispos ibéricos colocam-se como membros da camada nobiliária atuando, em grande parte, em consonância com seus pares laicos nesta sociedade. Além disto, o seu pertencimento ao clero desempenha um papel fundamental para a afirmação de sua posição, devido a sua presença como (re)produtores ideológicos desta realidade aristocrática.

---

[31] ZÉTOLA, Op. Cit., p. 147.

Destarte o desenvolvimento da organização hierárquica diocesana reforça a posição desses religiosos nas camadas superiores. Percebemos aqui que a garantia desta realidade dominial sustenta-se por meio de uma construção discursiva do mundo, um poder simbólico que coloca sobre os ombros de uma instituição (esta também uma construção discursiva) o papel de reproduzi-lo e reafirma-lo, tanto em âmbito interno quanto externo.

Deste modo, observamos o crescimento de um discurso normatizador com relação ao patrimônio das igrejas, visando instituir os presbíteros do encargo de administradores das propriedades e dos dependentes políticos associados a elas, o que os legitima na sua condição de *dominus-patronus*. Isto porque, não há uma definição clara dos limites de atuação do patrono como bispo ou como senhor. Como pudemos demonstrar, observando os cânones das atas do IV Concílio de Toledo, os aspectos legislativos deste sínodo garantem a manutenção da autoridade eclesiástica também em nível individual. Ou seja, a preservação destes vínculos pessoais de dominação é um ponto fundamental para a reiteração do poder institucional.

O PAGANISMO NAS VIDAS DE MARTINHO DE TOURS: ANÁLISE COMPARADA DAS HAGIOGRAFIAS ESCRITAS POR SULPÍCIO SEVERO E JACOPO DE VARAZZE

Gustavo Koszeniewski Rolim[1]
(Graduando em História – UFRGS)

Introdução

O objetivo desta pesquisa é situar, em perspectiva comparada, o paganismo na construção da santidade de Martinho de Tours. Serão analisados dois documentos escritos em tempos diferentes: o texto escrito porSulpício Severo (*c.* 400 d.C.) e o capítulo referente a Martinho de Tours na compilação de Jacopo de Varazze, a *Legenda Áurea* (Séc. XIII). Analisaremos a atuação do santo frente a práticas, instituições, locais e pessoas que seriam consideradas pagãs. A comparação entre as duas fontes possibilitará o estudo da construção e consolidação do cristianismo em dois períodos diferentes e que se expressam de diferentes formas na construção da santidade.

Este texto tem origem na bolsa PROBIC/FAPERGS 2012-2013 do Projeto de Pesquisa - Os Tempos da Santidade: Processos de Canonização e Relatos Hagiográficos dos santos mendicantes (séculos XIII--XIV), orientado pelo Dr. Igor Salomão Teixeira (Depto. e PPG em História da UFRGS). Foi a partir das reflexões encontradas no tipo de documentação analisado neste projeto que se decidiu trocar de foco na pesquisa e, no transcorrer do semestre, desenvolver o projeto do Trabalho de Conclusão de Curso analisando as hagiografias de São Martinho de Tours, e estudar a construção da santidade de um santo do início do cristianismo.

[1] Bolsista de Iniciação Científica PROBIC/FAPERGS.

Caracterização da documentação

No século XX, os relatos sobre vidas de santos começaram a ser encarados como fonte histórica, revelando-se como material através das quais é possível indagar sobre sobrevivências pagãs, relações de cultura popular e clerical, fenômeno de laicização da espiritualidade, urbanização, etc. Existe também como ponto de investigação a possibilidade de traçar a construção de tipos de santos em seus respectivos contextos históricos e espaciais, vendo o fenômeno da santidade como uma construção social. Construção esta posta através da transformação do ideal de santidade como consequência das relações de forças sociais e do conflito de ideologias e de percepções do religioso.[2]

Sulpício Severo foi um membro da elite gaulesa no século IV e, no texto que escreveu sobre Martinho de Tours, percebemos que o autor dominava a cultura cristã, como textos bíblicos e outras escrituras, mas também possuía domínio da cultura clássica.[3] A composição do relato hagiográfico demonstra de forma separada os diversos aspectos dos poderes divinos do bispo: o aspecto todo-poderoso do sinal da cruz; a destruição de dois templos; seu poder de cura; três exorcismos realizados, em seguida de mais quatro curas; até a prova final de Martinho enfrentando o Imperador, em que é demonstrada a superioridade do poder episcopal frente ao civil. Todas estas representações tão diversas de poder são colocadas de forma a reforçar a unidade do santo e do poder divino.[4]

O pouco que conhecemos sobre Martinho de Tours vem de sua hagiografia. Sulpício Severo o descreve como filho de pais pagãos, nascido na Sabaria (Panonia), mas criado em Ticinum, na península Itálica. Martinho acabou servindo, por ser filho de um tribuno militar a Constantino e a Juliano.[5]

---

[2] PEREIRA, Ana Paula Lopes. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. **Revista do Mestrado de História**, Vassouras, v. 9, n. 10, p. 161-171, 2007. p. 166.

[3]Os conhecimentos de Sulpício Severo aparecem em pequenos comentários, em passagens da *Vita* como esta: "Confesso abertamente que, se o próprio Homero ascendesse das sombras, ele não faria justiça a este assunto [a vida de Martinho de Tours] em palavras." SULPÍCIO SEVERO. Life of St. Martin. *In:* SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 1-71. p. 20.

[4] LABARRE, Sylvie. La composition de la Vita Martini de Sulpice Sévère. **Vita Latina**, n. 171, p. 102-120, 2004. p. 105

[5] SULPÍCIO SEVERO. Life of St. Martin. *In:* SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**. Nova

A *Legenda Áurea* foi produzida no final do século XIII, por Jacopo de Varazze. Nascido em Varazze, norte da Península Itálica,foi membro da Ordem dos Pregadores e, após vida dedicada a cargos eclesiásticos, foi nomeado arcebispo de Gênova, posto que ocupou até a morte.[6] A principal obra de Jacopo, a *Legenda Aurea,* é considerada, em muitos aspectos, uma obra de divulgação. De fato, uma de suas definições é a de que ela seria um breviário dos leigos de média cultura, isto dado pela compilação conter, além de farto material erudito (1186 citações bíblicas, de autores eclesiásticos e de cronistas em 182 capítulos) abundante material de origem popular.[7] A função desta compilação de vidas de santos era fornecer de forma concisa várias vidas de santos para a preparação dos sermões.[8] As vidas de santos deveriam fornecer ao leitor o que chamamos de *exemplum*.[9]

Marcos teórico-metodológicos

O referencial teórico que nos guiará neste trabalho refere-se à Antropologia Histórica. Um dos fundadores desta forma de pensamento foi Marc Bloch, em seu *Os Reis Taumaturgos,* que contribuiu para os historiadores de diversas formas, entre elas, pela instrumentária conceitual, que abarcava conceitos novos até então, e pelo objeto de estudo em si, não abordando somente a história dos milagres, mas da crença

---

York: Fathers Of The Church, 1894. p. 1-71. p. 3

[6] GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Il paradiso e la Terra: Iacopo da Varazze e il suo tempo".** (AttidelConvegno Internazionale – Varazze, 24-26, settembre, 1998). Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001. p. 32-33.

[7] FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea* . **Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 15, n. 30, p. 101-113, 1995. p. 102.

[8] Importante evento na vida medieval, reunindo, nas datas do calendário cristão, os fiéis, em procura da salvação individual e coletiva. A pregação era definir a verdadeira religião frente a heresias e superstições, propondo (ou até mesmo impondo) um modelo de cristianismo, em que os componentes sociais, políticos e religiosos encontravam-se completamente em conjunto. POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. Pregação. *In:* LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude. (Coords.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 365-377. p. 367.

[9] Jacques Le Goff define *exemplum* como um "conto breve dado como verídico (=histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma lição salutar" LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 123. O *exemplum* está, então, sempre em concordância com as necessidades presentes do hagiógrafo, sendo instrumentalizado por ele.

em estes milagres.[10] Peter Burke chama a atenção para a Antropologia Histórica na forma de como o historiador pode se apropriar de clássicos da antropologia a seu próprio favor, utilizando métodos e conceitos dentro de seu fazer histórico.[11] André Burguière atenta para o fato de a antropologia histórica se estruturar sem domínio próprio, correspondendo a um procedimento que sempre liga a transformação dos fenômenos estudados considerandoa sua ressonância social e comportamentos que essa transformação engendrou. É próprio da antropologia estudar os fenômenos através dos quais se designam uma sociedade ou uma cultura. Fenômenos estes não significantes, mas significados, digeridos e interiorizados pela sociedade.[12]

Ter estes pressupostos em mente nos colocam cuidados a serem tomados durante a pesquisa. Antoine Prost analisa que a relação do historiador que opta pela história cultural, ao analisar seus documentos percebe a relação extratextual dos mesmos, definindo o espaço dos enunciados possíveis, num dado momento e para um dado grupo. Se, por um lado, isto nos priva do verdadeiro significado e distinção por vezes operada entre o estudo das produções culturais e o da sua recepção, por outro, nos possibilita uma nova abordagem, importando menos o que dizem os documentos e mais como dizem. A história das representações remete, assim, para os conflitos reais de que estas representações são o objeto.[13]

Ainda sobre as reflexões deste autor é importante salientar os cuidados mais precisos da pesquisa em História Cultural. É colocado, portanto, que toda a cultura é a cultura de um grupo, sendo a história cultural indissociavelmente social, dado que ela está ligada ao que diferencia um grupo de outro. O historiador, ao realizar análises culturais, deve tomar o cuidado quando inicia o estudo a partir da cultura, e

---

[10] LE GOFF, Jacques. Prefácio. *In:* Bloch, M. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra.** São Paulo: Cia das Letras, 2005. p. 9-37.
[11] BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 60.
[12] BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. *In:* LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Ed.). **A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 125-152. p. 132-133.
[13] PROST, Antoine. Social e Cultural indissociavelmente. *In:* RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-Frainçois (Ed.). **Para uma História Cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 123-134. p. 130.

não dos grupos sociais, como se estes existissem previamente.A última questão colocada por Prost seria a da evolução na história cultural, devendo o historiador sempre ter como pressuposto que as culturas estão em constante modificação, em ritmos ora bruscos, ora lentos.[14]

Pensando nos pressupostos e precauções acerca da histórica cultural em si, trabalharemos, mais especificamente, com a antropologia escolástica. Esta forma de pensar a história medieval coloca-se fundamentada principalmente através das reflexões de sábios e eruditos da época, como via de acesso para analisar o passado. As categorias interpretativas disponíveis permitem reconstituir os termos nos quais os indivíduos podiam compreender a si mesmos. A reflexão metodológica que daí surge deverá ser a da comparação em diacronia, como colocaremos adiante. A antropologia escolástica propõe, portanto, elementos para analisar documentação como processos de canonização e relatos hagiográficos para discutir a santidade e a crença em santos e milagres, e até mesmo a concepção de homem na Idade Média.[15]

A metodologia que utilizaremos para trabalhar com estes documentos refere-se à história comparada. Inserimos esta pesquisa nesta forma por compreender a riqueza da análise proporcionada pela comparação. Em outras palavras, acreditamos que por pertencerem a épocas e espaços distintos, as hagiografias sobre um santo, ambas colocadas em seus contextos específicos de afirmação da religiosidade e dogmas cristãos, os textos de Sulpício Severo e Jacopo de Varazze fornecem a possibilidade de estudar mudanças ocorridas em determinadas concepções de entendimento sobre a santidade e o paganismo, por exemplo.

A história comparada é adequada para aproximar (ou afastar) documentosatravés do estabelecimento de suas características e propósitos. Estabelece-se como um método de reflexão intenso e permanente, através da escolha de dois ou mais recortes cronológico-espaciais, fazendo sempre um diálogo entre o historiador, seus objetos de estudos e as metodologias associadas à sua prática.[16] É preciso salientar que a

---

[14] Ibidem, p. 135-136.

[15] TEIXEIRA, Igor Salomão. Da antropologia histórica à antropologia escolástica: hagiografia e santidade na obra de Alain Boureau. 2013. (prelo) p. 19.

[16] BARROS, José D'assunção. História Comparada: Um novo modo de ver e fazer História. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 01-30, mar. 2007. p. 2-3.

metodologia comparativa auxilia a (re)construir as ligações externas e complexas entre as diferentes séries estudadas.Entretanto, devemos manter sempre o cuidado para evitar com que a comparação crie, ao final, uma explicação linear para homogeneizar o fenômeno estudado. Outra preocupação presente deve ser a de não fazer com que as semelhanças e diferenças atuem na criação de uma tipologia, e sim, que isso auxilie na pesquisa sobre as relações de complementaridade ou de exclusão que elas explicam e estruturam num espaço aparentemente heterogêneo.[17]

A comparação entre as duas fontes poderá possibilitar o estudo da consolidação do cristianismo.A partir do estudo da construção da santidade de Martinho de Tours,frente a religiões que seriam consideradas pagãs.[18] Entretanto, mesmo sendo construídos socialmente num espaço largo de tempo, devemos lembrar a característica principal destes documentos: As hagiografias são textos cristãos, e, para todos os fins, elas pertencem a uma visão cristã de mundo.[19] Tendo isto como dado, podemos aqui retomar um dos pressupostos da história cultural colocado por Antoine Prost: a história cultural deve transitar constantemente da experiência vivida ao discurso da experiência, sendo esta visão teórica o coroar da investigação, porque é impossível compreen-

---

[17] AYMARD, M. Histoire et comparaison. *In*: ATSMA, H.; BURGUIÈRE, A. (Orgs.) **Marc Bloch aujourd'hui: histoire compare et sciences sociales.** Paris: EHESS, 1990. p. 271-278.

[18]O termo "paganismo", até certo ponto refleteas tentativascristãsde projetar umafalsa unidadenavariedade dereligiões antigas.Embora filósofosda épocaimperialjáatribuíssemumaunidade fundamentaldetodas as religiões,sendo a identificação cristã (um dos expoentes nessa identificação, Eusébio de Cesaréia) debruçando-se sobre estasidéias paraformularseu próprioconceito de "paganismo". NUFFELEN, Peter Van. Eusebius Of Caesarea And The Concept Of Paganism. *In:* LAVAN, Luke; MULRYAN, Michael (Comp.). **The archaeology of late antique 'paganism'**. Boston: Brill, 2011. p. 89-109. Analisando as superstições, Jean-Claude Schmitt afirma que o "paganismo", ao ser identificado pelo cristianismo, dá origem, pelo uso da palavra, a outras duas (em francês): *paysan* (camponês) e *païen* (pagão). Os "pagãos" deveriam ser convertidos a qualquer custo, tarefa esta que recaía certamente a um santo, na maior parte dos casos, originalmente um bispo. SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições.** Mem Martins: Publicações Europa-américa, 1997. p. 28.

[19] "O Túmulo Tautológico", para utilizar a expressão de Michel de Certeau. As hagiografias possuem como característica estar repleta de simbolismos (edificação e exemplaridade), entretanto, serão sempre estes mesmos simbolismos presentes DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 266.

der uma representação sem saber de que ela é representação, sob pena de se perder no nominalismo.[20]

A construção da santidade de Martinho de Tours

Para analisarmos a compreensão da religião cristã frente a adversários e procurarmos apurar as mudanças em relação ao paganismo-nas hagiografias, precisamos considerar os dois contextos históricos em que as obras foram produzidas: respectivamente, o Século IV de Sulpício Severo, e o Século XIII de Jacopo de Varazze.

Em um primeiro momento, verificamos a necessidade da construção de uma santidade a partir de diferentes aspectos (milagres, conversões, controle de elementos da natureza e animais, e o poder de espalhar a palavra do deus único), advindos da criação e estabelecimento do cristianismo como religião dominante. Destruindo os antigos lugares de concentração e culto pagãos, a Igreja havia se lançado a um empreendimento de antropomorfizar o universo e a submeter ao homem o mundo da natureza, processo este que os santos empenharam um papel importantíssimo.[21] O culto aos santos acompanhou as mudanças políticas sociais e econômicas da Europa Ocidental na Idade Média. A reorganização a partir da queda do Império Romano, passou pelo surgimento de novas crenças ligadas à mudança dos padrões de relações humanas na sociedade como um todo. A santidade seria um dos aspectos em torno dos quais as populações daquele primeiro momento se reorganizavam. Peter Brown afirmaque os contemporâneos a este fenômeno associavam a santidade com uma ruptura com o pensamento da Antiguidade Clássica.[22] A religião cristã irá se organizar de forma a instrumentalizar a conversão em massa das populações, através dos bispos, que acarretavam responsabilidades políticas e administrativas,

---

[20] PROST, Antoine. Social e Cultural indissociavelmente. *In:* RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-Frainçois (Ed.). **Para uma História Cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 123-134. p. 136.

[21] VAUCHEZ, A. O Santo. *In:* LE GOFF, J. **O Homem Medieval,** Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 211-230. p. 212.

[22] BROWN, Peter. **The cult of the saints.** Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 20-21.

utilizando-se das formas de pregação.[23] O paganismo, neste período inicial, estará identificado nas vidas de santos como inimigos em que conflitos violentos se dão comumente. Raymond Van Dam,[24] por exemplo, atenta para a constituição de lideranças na sociedade gaulesa e a importância do bispo como uma autoridade regional.

O segundo momento estaria marcado pelo interesse da comunidade cristã em exaltar e reconhecer a história de sua própria religião, em um contexto do despertar de diversos dogmas por um lado, e pensamentos que seriam tidos como heréticos, por outro. Havia, portando, uma mudança na necessidade de caracterizar o inimigo a combater. A pregação é usada pela Igreja, que caracteriza a legitimidade de quem deveria realizar tal tarefa, colocada na preocupação de atacar os desvios heréticos.[25] Os Frades Pregadores, dominicanos, por exemplo, simplificaram e centralizaram a narrativa cristã por duas razões convergentes: a romanização da Igreja no século XIII e a necessidade da pregação errante ao povo.[26] O ideal da santidade no Século XIII deixa de ser o fruto da contemplação do mistério infinito de um deus diferente do homem e quase inacessível para se tornara imitação das características de Cristo.Estas mudanças acompanham a necessidade de estabelecer processos inquisitoriais para o reconhecimento da santidade pelo papado, o que indica uma progressiva tentativa de unificar a fé católica e a crença em milagres.[27]

Análise da documentação

O texto escrito por Sulpício Severo é dividido em vinte e sete capítulos.Trata de forma geral, dos milagres e grandes feitos do bispo, em

---

[23] POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. Pregação. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (Coords.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 365-377. p. 367-368.

[24] DAM, Raymond Van. **Leadership and community in late antique Gaul.** Los Angeles: University Of California Press, 1985.

[25] POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. Pregação. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. (Coords.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 365-377. p. 371.

[26] BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: Os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p.141-168, 2010. p. 142.

[27] VAUCHEZ, A. O Santo. *In:* LE GOFF, J. **O Homem Medieval.** Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 211-230. p. 218-219.

uma narrativa que constrói a vida de Martinho a partir de sua conversão, batismo e ascensão na Igreja. No Capítulo XIII, é narrado o caso de um templo, muito antigo, que havia sido demolido por Martinho e sua tentativa de derrubar um pinheiro sagrado. O bispo é desafiado a ser amarrado ao pinheiro no lado que o esmagaria ao cair. Quando árvore cai, ela é desviada e cai na direção dos pagãos, quase os esmagando. O capítulo encerra com a conversão de todos os pagãos ali presentes e uma reflexão de Sulpício Severo, que afirma que antes de Martinho de Tours, pouquíssimos haviam aceitado a palavra de deus, mas que depois de sua vinda, seus atos mudaram este quadro. Citamos, então, os dois trechos:

> Novamente, quando em uma determinada aldeia ele havia demolido um templo muito antigo, e tinha definido sobre o corte de um pinheiro, que ficava perto do templo, o sumo sacerdote daquele lugar, e uma multidão de outros pagãos começaram a se opor a ele. E essas pessoas, no entanto, sob a influência do Senhor, haviam estado tranquilas enquanto o templo estava sendo derrubado, não poderiam pacientemente permitir que a árvore fosse cortada. Martinho cuidadosamente instruiu-lhes que não havia nada de sagrado no tronco de uma árvore, e pediu que eles honrassem ao Deus que ele mesmo servia. Acrescentou ainda que havia uma necessidade moral por que essa árvore deve ser cortada, porque ela tinha sido dedicada a um demônio.[28]

> Certamente, antes dos tempos de Martinho, muito pouco, ou melhor, quase nada, nessas regiões havia recebido o nome de Cristo; mas através de suas virtudes e exemplos que o nome prevaleceu a tal ponto, que agora não há lugar por aí que é não preenchido ou com as igrejas muito lotadas ou mosteiros. Pois onde quer que ele destruía templos pagãos, lá ele imediatamente os utilizava para a construção de igrejas ou mosteiros.[29]

O triunfo do cristianismo, colocado sempre na conversão em massa das populações, frequentemente estava representado por conflitos

---

[28] SULPÍCIO SEVERO. Life of St. Martin. *In:* SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 1-71. p. 10-11, tradução livre.

[29] Ibidem, p. 11, tradução livre.

violentos na hagiografia (Capítulos XII; XIII; XIV e XV), que talvez estejam colocados mais pelos valores perpetuados por uma elite letrada do que necessariamente sejam evidência da realidade de conflitos intensos entre os dois sistemas religiosos.Para sustentar esta afirmação encontramos uma perspectiva interessante no que diz respeito às escavações arqueológicas de templos pagãos gauleses contemporâneos a Martinho de Tours. A evidência que temos é mais de abandono espontâneo do que destruições, em um processo de longa duração, com razões diversas, a qual, aos tempos do bispo, já estaria quase consolidado.[30] Isso nos leva a pensar que a necessidade deste inimigo está condicionada à construção da santidade para essas comunidades cristãs, sendo a representação de confrontos violentos (que talvez não tenham ocorrido) fator importantíssimo para o estabelecimento desta construção.

Na *Legenda Áurea*, encontramos o mesmo conto da hagiografia escrita por Sulpício Severo:

> Os vegetais obedeciam de forma semelhante. Em certo local ele mandara demolir um templo muito antigo e queria cortar um pinheiro consagrado ao diabo, apesar da resistência dos camponeses e dos gentios, quando um deles disse 'Se você tem confiança no seu Deus, nós cortaremos esta árvore com você amarrado nela, e se seu Deus está com você, como diz, escapará do perigo'. Com sua anuência, a árvore foi cortada e já caia para o lado que ele estava amarrado, quando fez o sinal-da-cruz e ela tombou para o outro lado, quase esmagando os camponeses que lá estavam. Vendo esse milagre, eles se converteram à fé.[31]

O poder do bispo, tanto no controle da árvore, através de sua fé inabalável quanto na sua capacidade de converter os pagãos através de seus atos extraordinários estão demonstrados.

A diferença começa na origem do fato: Jacopo de Varazze alude este caso como uma forma de demonstrar o poder do bispo em relação

---

[30] GOODMAN, Penelope J. Temples in late antique Gaul. *In:* LAVAN, Luke; MULRYAN, Michael (Comp.). **The archaeology of late antique 'paganism'**. Boston: Brill, 2011. p. 165-193.

[31] JACOPO DE VARAZZE. São Martinho. *In*: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea: Vida de Santos**. Coordenação de Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 928-938. p. 931-932.

às plantas, ou seja, em como Martinho detém o controle de elementos da natureza. Outro ponto de diferenciação está tanto no nível de detalhamento da situação quanto das pessoas e suas reações frente ao bispo: no primeiro caso, é demonstrado o quanto a árvore seria de importância para os pagãos, além de identificar os cristãos como inimigos do cristianismo de forma direta. No relato escrito por Sulpício Severo percebemos sua preocupação em afirmar que a vitória de Martinho não se deu apenas neste ato, e sim na conversão em massa que ocorreu na população após sua presença na vida terrena. Todos estes detalhes de dinâmica e relações de dois sistemas religiosos a partir do santo são ausentes na versão de Jacopo de Varazze.

Mesmo com essa mudança de perspectiva, há o interesse, na *Legenda Áurea*, em santos do início do cristianismo (maioria na obra), que enfrentaram o paganismo. Na época de sua compilação, porém, não havia mais esta ameaça. Para Néri de Almeida Souza[32] a resposta para este interesse por santos deste período na *Legenda Áurea* está na importância do martírio. Situado em um contexto em que a Igreja passava a aplicar com maior rigor o culto de santos através de processos de canonização, e tendo como consequência o abrandamento da relação dos santos através com o maravilhoso, Jacopo de Varazze, como a própria autora coloca:

> segue marginalmente esta tendência. A heterogeneidade de seu público e os alvos de sua formação guiavam-no para um amálgama entre a historicidade, a atemporalidade e o magismo do santo. Assim, afastou-se dos modelos de santidade em que a morte se dá de forma serena [...].[33]

Ou seja, selecionou-se nas vidas de santos, os aspectos mais propícios para uma narrativa acessível, dado o caráter da obra, já mencionado, colocando os grandes feitos dos santos de diferentes épocas instrumentalizados para servir de grandes exemplos aos cristãos. A obra está bem colocada em sua própria época, dado que cada vida de santo

---

[32] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: O Santo, o Herói e a Morte. **Signum, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais.** São Paulo, n. 4, p. 11-47, 2002.

[33] Ibidem, p. 47.

oferece o necessário para manter a fé cristã a mais perfeita e aliada aos preceitos da Igreja Católica possível, que agora temia as ideias heréticas e procurava instruir seus fiéis do modo mais prático. As narrativas que continham os grandes duelos com os pagãos foram também adaptadas para oferecerem narrativas em que o cristianismo se mostrava superior, não mais importando o inimigo em si, mas sim a narração da superação e vitória da verdadeira fé.

Considerações finais

Utilizando a História Cultural e, mais especificamente a Antropologia Escolástica, estamos, para responder à proposta deste trabalho (apresentada na introdução), fazendo a comparação na diacronia, da compreensão da própria religião cristã sobre si mesma enquanto adversária de paganismo (em um primeiro momento) e de ideias tidas como heréticas (em um segundo momento); e da representação do paganismo em dois momentos diferentes. Lembrando sempre os grupos sociais aos quais os autores de tais representações e compreensões fazem parte.

Da comparação que traçamos para a *Legenda Aurea* a partir da hagiografia escrita por Sulpício Severo, notamos que a escolha pelo tema de um santo que teve como principal característica a luta contra os pagãos e o paganismo reflete-se na intenção de escolher uma narrativa vitoriosa sobre uma alteridade. Neste sentido, não é necessariamente a questão martirológica que atraiu Jacopo de Varazze a Martinho de Tours, e sim uma narrativa repleta de conflitos que expressavam a superioridade do cristianismo frente "um outro". Desta forma, haveria em sua narrativa elementos de *exemplaridade* para aqueles que ainda procuravam uma conversão, além de demonstrar que a correção dos erros dos homens era possível. Esta última característica é importantíssima se lembrarmos do contexto de proliferação de ideias consideradas heréticas. Jacopo de Varazze, assim como Sulpício Severo em sua época, soube escolher os elementos que julgava mais necessários para a mensagem que procurava passar a cristandade de sua época.

A CIDADE COMO PALCO DO REI – UM BREVE ESTUDO SOBRE AS FESTAS E CERIMÔNIAS REALIZADAS DURANTE O REINADO DE D. JOÃO II

Ieda Avênia de Mello
(Doutoranda – UFF)

Esta comunicação apresentará alguns resultados preliminares do projeto de doutoramento desenvolvido no âmbito do PPGH-UFF. Este projeto almeja estudar as relações de poder existentes entre a Dinastia de Avis e a cidade de Lisboa, inauguradas a partir da Revolução de 1383-85, até 1495. Ainda, como esta cidade se destaca como *palco* do poder avisino, na perspectiva de uma política teatralizada e legitimadora, expressa em festas e cerimônia régias. Mormente, como ela se consagra como um *microcosmo* do projeto centralizador de Avis num âmbito nacional, através da progressiva fixação do rei e de seu aparato administrativo em seu território, na emissão de legislações, na intervenção no concelho municipal, e na ordenação do espaço urbano.

Nesta oportunidade, serão abordadas as principais festas e cerimônias do reinado de D. João II, relatadas em suas crônicas. Bem como, suas morfologias e o papel desempenhado por estas no âmbito do projeto político joanino. Enfatiza-se a institucionalização da vitória na Batalha de Touro e as celebrações das bodas dos infantes D. Afonso de Portugal e D. Isabel de Castela.

Dentre as notáveis as relações entre a corte e o espaço do reino, há que se reconhecer o fato de que nos séculos XIV e XV, a crescente complexidade organizativa, por exemplo, é tradicionalmente posta em relação ao predomínio destes centros nos itinerários, em especial de Lisboa, uma vez que muitas organizações régias aí tendem a instalar-se de modo permanente, e o monarca parece não prescindir de um frequente contato com elas, mesmo se indireto, pelo recurso aos numerosos agentes que o acompanham.[1]

[1] GOMES, Rita Costa. **A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média**. Lisboa: Difel, 1995. p. 249, 251.

A monarquia portuguesa atravessou assim a primeira metade do século XV. Esses cinquenta anos foram marcados por um complicado jogo político interno e externo. E foi em meio a essa conjuntura que D. Afonso V começou a reinar efetivamente em Portugal, buscando, por um lado, expurgar os aliados de D. Pedro e, pelo outro, consolidar-se. Essa consolidação passou pelo continente africano, e também por uma tentativa frustrada de tomar o trono de Castela.[2]

Durante o reinado de D. João II (1481-1495), houve uma reorientação política em Portugal. Esse rei atuou visando a diminuir os poderes das grandes casas senhoriais do país, voltando-se contra a principal casa senhorial de Portugal, ao ordenar a morte de Duque de Bragança.[3] O governo de D. João II norteou-se para três aspectos: a reorganização administrativa do Estado, o fortalecimento dos laços diplomáticos com os demais reinos da Europa e a expansão ultramarina.

Desde cedo D. João se tornou braço direito de seu pai, D. Afonso V. Aos 16 anos participou das incursões no Norte da África, conquistando Arzila.[4] O episódio que marca a preeminência do príncipe na tomada de decisões do monarca é a Guerra com Castela, cujo contexto é chave da análise que aqui se constrói sobre a instituição da procissão anual pela vitória na Batalha de Touro, bem como o casamento entre os herdeiros de Portugal e Castela, durante o reinado joanino.

Após morte de Henrique IV de Castela, em Dezembro de 1474, e a relutância da nobreza afeta a sua irmã D. Isabel em aceitar a realeza da princesa D. Joana, filha daquele monarca com sua mulher D. Joana de Portugal, levaram a D. Afonso V a intervir na sucessão daquele reino. Segundo Veríssimo Serrão, custava ao Africano aceitar que sua sobrinha fosse tratada depreciativa como "A Beltraneja" – para muitos, filha dos amores ilícitos da rainha com o nobre D. Beltrão de la Cueva. A

---

[2] MATTOSO, José (Dir.) **História de Portugal. A Monarquia Feudal (1096-1480)**. v.2. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 505-506

[3] Cf. SARAIVA, José Hermano. **História Concisa de Portugal.** Lisboa: Publicações Europa-América, 2001. p. 130-131; MENDONÇA, Manuela. **D. João II um Percurso Humano e Político nas Origens da Modernidade em Portugal**. Lisboa: Estampa, 1991; ___. **As Relações Externas de Portugal nos Finais da Idade Média**. Lisboa: Colibri, s/d.; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Itinerário de el-rei D. João II**. 2 Vols. Lisboa: Estampa, 1975.

[4] MENDONÇA, Manuela. **D. João II: um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

defesa da honra familiar, o apoio de muitos nobres contrários à causa de D. Isabel – já então casada com Fernando de Aragão – e aliança com Luís XI de França, levaram D. Afonso V estabelecer um projeto de se casar com a sobrinha e, a fim de defender a posição desta, invadindo aquele reino. Assim se originou um plano de união ibérica, associando a Coroa de Castela a Portugal, que teve como desfecho militar a Batalha de Touro que abriu caminho à realeza dos Reis Católicos. [5]

D. João preparou-se para a vitória nas mesas de negociações, e para além das fronteiras da presente guerra estava em jogo o monopólio do comércio e busca do ouro da Guiné. O Príncipe lançou mão de um grande trunfo para pressionar Isabel e Fernando, *A Beltraneja* estava sob a guarda de Portugal e possuía direitos sob a Coroa do reino. Castela, tinha por único objetivo cessar as hostilidades com Portugal com base na desistência de D. Afonso V ao trono, e cedendo a vários acordos num mesmo tratado.

No *Tratado de Alcáçovas-Toledo* (1479), foram estabelecidos quatro acordos: o primeiro estabelecia a paz entre os reinos; o segundo dava a Portugal domínio sob as Canárias e do Bojador à Castela; o terceiro definiu a situação de D. Joana que fora enviada a um convento; e quarto dizia respeito ao perdão aos nobres em ambos os reinos. O terceiro acordo distingui-se por estabelecer garantias do cumprimento do tratado, sendo cordado que o filho de D. João, D. Afonso e a filha destes, também Isabel, ficariam as cuidados (em terçarias) de sua avó D. Beatriz, e posteriormente viriam a se casar. Contudo a tão almejada união entre as duas coroas sob primazia portuguesa é frustrada com a precoce morte do Príncipe D. Afonso em 1491.[6]

Em linhas gerais, segundo Baquero Moreno, a nobreza começou a conspirar contra D. João II logo quando ele subiu ao trono. Este movimento era chefiado por D. Fernando, o Duque de Bragança, que mantinha constante correspondência com os monarcas de Castela. O Duque foi preso, acusado por traição, em 30 de Março de 1483, e depois de um rápido julgamento foi executado em 20 de Junho do mesmo ano. Seus irmãos, D. João, Marques de Montemor; e D. Afonso, Conde

---

[5] SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal.** V.II A Formação do Estado Moderno (1415-1495). Lisboa: Ed Verbo, 1980. p. 91.

[6] PINA, Rui de. **Chrônica de El-Rei D. Afonso V**. Op. Cit. Cap. CCVI. p. 130-136.

de Faro, exilaram-se em Castela; D. Diogo, Duque de Viseu, foi seriamente advertido pelo rei. [7]

No ano de 1484, o Duque de Viseu forjou uma nova conspiração contra D. João II, tendo como comparsas o Bispo de Évora, D. Garcia de Meneses; D. Fernando de Meneses; D, Goterre Coutinho; D. Álvaro de Ataíde; Pedro de Ataíde, e pelos irmãos Pero e Lopo de Albuquerque. Ao ficar sabendo do plano para matá-lo, D. João II atraiu o Duque de Viseu para Setúbal e, em 28 de Agosto de 1484 foi apunhalado pelas mãos do próprio rei. Os demais tiveram destinos diversos, uns fugiram para Castela, e outros foram presos ou degolados. Vencidas as conjuras da nobreza contra o rei, o reino viveu uma aparente calmaria, pois o clima de tensão pairou até a morte de D. João II, em 1495. [8]

Rui de Pina nos 83 capítulos da crônica joanina alinhavou fortemente todo esse processo de embate com a nobreza, fortalecimento do poder régio, as conquistas em África, entre outros assuntos. Em termos numéricos, destina 14 capítulos substanciais relatando o contexto das traições e punição dos envolvidos; e 8 capítulos sobre as festividades do casamento entre os herdeiros de Portugal e Castela – praticamente 1/3 da crônica.

A questão do casamento dos herdeiros, disposta no Tratado de Alcáçovas-Toledo, foi um dos pivôs para a descoberta das relações entre o Duque de Bragança e os monarcas castelhanos. Destaca-se ainda que D. Beatriz, sogra do Duque, ficou como tutora dos herdeiros. Esses temas - Guerra com Castela, traição dos Duques e o casamento dos herdeiros - estão ligados, fazendo com que surgisse a hipótese de que haveria uma relação entre a instituição da comemoração por D. João II em todas as cidades e vilas da vitória na Batalha de Touro no início de 1482, e o envio quase que consecutivo de uma embaixada a Castela[9] para retificar o referido tratado de paz. Tal fato denotaria a importância de afirmar que Portugal, e ainda mais, que seu rei D. João II tinha vencido Castela através da Batalha de Touro. Bem como,

---

[7] MORENO, Humberto Baquero. A Conspiração contra D. João II: o julgamento do Duque de Bragança. *In:* **Exilados e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 10.

[8] Ibidem, p. 10.

[9] PINA, Rui de. **Crônica de El-Rei D. João II.** Op. Cit. Cap.VIII. p. 23-28.

a hipótese de que realizar o casamento entre os herdeiros de Portugal e Castela, numa festividade suntuosa, organizada, que mobilizou todo o reino, além de mostrar a superioridade ao reino rival, alimentava o sonho da união ibérica. Mormente, acredita-se que as festas das bodas reais exerceriam uma função saneadora, após todo o processo de domesticação da nobreza. Por fim, assim como o rei se preocupou minuciosamente com sua cerimônia de ascensão, casar seu único herdeiro, simbolizaria a perpetuação desse pacto, e cumpriria uma função de catarse, por reunir e exibir todo o esplendor de quase uma década de reinado.

Ao analisar-se a ação política e governativa de D. João II é notável a regulamentação e burocratização do cerimonial régio. Nota-se no final da Idade Média, um sistema cerimonial que envolve e rege a vida dos reis: a sagração e/ou inauguração régias, as felizes entradas, o trono real, os funerais. Estes rituais régios revelam nuances conservadoras, como ilustram os ritos de inauguração real, que representam o recomeço da origem do reino. Le Goff diz que tais rituais são de imobilização da história, pois "o rei é um conservador e fiador do passado, uma garantia da estabilidade para o presente e futuro". [10]

Nieto Soria aponta para a necessidade de se pleitear análises dos ritos em suas relações concretas com o poder. Nessa perspectiva, ritos e cerimônias devem ser consideradas partes integrantes do sistema político e da estrutura de poder político e do poder; contribuindo para estabelecer, confirmar, e transformar as relações de poder entre governantes e governados. Para governar é preciso fazer-se crer no poder e no indivíduo que representa esse poder. Portanto, a encenação despendida nas cerimônias políticas é imprescindível como meio de legitimação do poder político que se quer ostentar. [11]

A festa tem como especificidades o sentimento de alegria e diversão, a suspensão do tempo linear, ainda sãs funções catártica e saneadora. Envolve de maneira primordial a terra, o corpo e os sentidos. A festa, em síntese, é a celebração da própria vida. Nesse sentido, os rituais e cerimônias régios, podem ser compreendidos no âmbito das festas oficiais, ou de festas do poder, como chamou-se anteriormente.

---

[10] Ibidem.

[11] SORIA, José M. N. **Cerimônias de la realeza – Propaganda e legitimación em la Castilla Trastámara.** Madrid: NEREA, 1993. p. 16-17.

O poder oficializa a festa, tornando-a um ritual, com regras e códigos estéticos. A formação do Estado através do fortalecimento da figura do rei e do monopólio da lei regulamentando os festejos. Através das festas o poder torna público o seu discurso. As ruas, praças e toda a cidade, antes palco das festas populares passam a ser cenário de um espetáculo que é a festa oficial. São bandeiras nos mastros, janelas decoradas, tapeçarias nas paredes, tapetes no chão, flores, etc. Ainda, carros alegóricos, adereços exuberantes e vestuário faustoso. Acompanhado com sons de trombetas, charamelas e tambores.[12]

Nas fontes narrativas dos séculos XV e XVI encontramos descrições minuciosas de festejos oficiais, onde estão subjacentes formas de expressão teatral, que nas recepções, festas de nascimento e casamento, cortejos, embaixadas, banquetes, serões e outras formas de divertimento do Paço. Mesmo em cerimônias religiosas, cortejos fúnebres ou até nos Autos de Fé da Inquisição, espetáculo "teatral" está presente e domina o acontecimento. A aristocracia, a alta burguesia e o clero são os promotores e intervenientes desse espetáculo, o público é o povo que se aglomera para assistir essas manifestações de poder. Segundo Norberto Barroca, "sem ser teatro propriamente dito, o teatro está presente no aparato e no cerimonial das festas oficiais."[13]

Em 2 de Março de 1476, D. João vencia a Batalha de Touro. Vitória mesmo que controversa, garantiu a Portugal o domínio sobre as Canárias e o Bojador, e a possibilidade de unir as coroas de Portugal e Castela, através do casamento dos herdeiros, como foi já mencionado.

A comemoração das vitórias militares exerce um claro papel propagandístico, exaltando a dimensão soberana do monarca, contribuindo para apresentá-lo como chefe militar do reino.[14] Em Portugal, a partir do reinado de Afonso V, tem-se a adoção do uso do pálio, como referência do poder soberano sustentado pelo rei.

Os ritos da vitória apresentam uma relevante manifestação pública, que geralmente envolve toda a cidade, representando toda a co-

---

[12] BARROCA, Norberto José Guerra. Da Festa ao Teatro. *In:* SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. (Coord.) **Comunicações Apresentadas no VIII Congresso Internacional A Festa**. Lisboa: Sociedade Portguesa de Estudos do Século XVIII, 1992.

[13] Ibidem, p. 334.

[14] NIETO SORIA, José Manuel. **Cerimonias de la Realeza. Propaganda y Legitimación en la Castilla Tratámara.** Madrid: Nerea, 1993. p. 157-158.

munidade política. Uma vez que a vitória em uma batalha representa o triunfo de toda essa comunidade, dirigida por seu soberano contribuindo para favorecer uma ideia de bem comum e de interesse público em torno das campanhas militares. Assim como, expressar um certo sentimento de solidariedade.

Os pendões são os símbolos mais marcantes dos rituais de vitória, pois favorecem o sentimento de pertencimento a uma comunidade consciente e reconhecida. Além disso, as procissões e a participação do clero constituem elementos essenciais destes ritos. Demonstra a dimensão providencialista das relações cotidianas, quiçá política e militares.

O interesse pela celebração da Batalha de Touro foi suscitado pelo desejo de detectar o processo de institucionalização do cerimonial régio que no período manuelino é objeto de um manual publicado no ano de 1502. Renata Araújo afirma que a comemoração de Touro foi institucionalizada por D. Afonso V.[15] Contudo, ela usa um documento citado na *História da Igreja Vol. 2* de Fortunato de Almeida para sustentar sua informação. Embora não tenha se tido acesso a esta obra, indisponível no Real Gabinete tem-se como contraponto os estudos de Teófilo Braga, e principalmente a um documento transcrito pelo secretário de D. João II, Álvaro Lopes intitulado *"Minuta do que se acordou açerca da prouisam pollo vencimento da batalha de Touro em Uiana na era de 82 e este porquanto em Castella se fazia por esta mesma coiusa*".[16]

Téófilo Braga, estudioso do teatro português, considera as procissões como uma via para o desenvolvimento de um teatro aristocrático. Algumas são até adotadas como comemorações históricas como, por exemplo, a procissão do Corpo de Deus, que D. João II por carta régia do ano de 1482, escolhe para celebrar a Batalha de Touro.[17]

Não foi detectado nas crônicas régias, referência a essa procissão, mas pode-se acompanhar o regimento de D. João e suas especificações sobre sua execução enviado aos juízes e vereadores do reino:

---

[15] ARAÚJO, Renata de. **Lisboa – a Cidade e o Espetáculo na Época dos Descobrimentos.** Lisboa: Livros Horizontes, 1990. p. 32 e p. 49.

[16] CHAVES, Álvaro L. **Livro de Apontamentos (1438-1489).** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983. p. 71-75.

[17] BRAGA, Theophilo. **Historia do Teatro Português – vida de Gil Vicente e sua eschola**. Porto: Imprensa Portugueza, 1870.

> [...] Nosso Senhor recebemos lhe deuemos de dar graçasos Rex e Princepes o deuem fazer pela uitorias e vencimentos que de sua mão recebem, o que os Reis destes Rejnos sempre muj perfeitamente fizeram e guardarão des o primejro santo e glorioso Rej Dom Affonso primejro ataa nossos dias segundo que por procissões e solinnidades ordenadas que se em cada hum anno fazem alguns lugares destes Rejnos a todos he notório e querendo nos acerqua desto nom menos ser grato, e reconhecer Nosso Senhor os que em nossos dias e presença fes de mercê em batalha que ouemos em os Rejnos de Castella, antre Touro e Camora porem ordenamos e mandamos daqui em diante louuor de Nosso Senhor [...] em cada hum anno aos dous dias de Março em que foj a dita batalha e uitoria a clerezia e todos os dessa cidade façai solene procissão saindo da See, e indo por lugares pubricos com toda solenidade, officios e jogos, e cerimonia assj e tam compridamente como costumaes de fazer em cada dia do Corpo de Deus tirando solamente de nom hir a arca onde uaj o Sacramento e se em essa cidade ouuer jgreia do Precioso martil e caualeiro Sam Jorge e Sam Cristovão a procisam ua a ella onde se digua missa e preguassem em lembrança da dita uitoria segundo o theor e forma deste caderno que uos com esta emuiamos e onde nom houver casa do dito Sam Jorge e Sam Cristouão ua dita procissão e pregue o que sse onde se costuma hir pregar por dito dia Corpo de Deus e esta nossa carta uos mandamos que registeis no liuro da Camera dessa cidade pera sempre hauer de fazer o dito he em relembrança da causa porque se a dita solenidade faz ser ecripta[18]

No trecho acima identificamos elementos que afirmam a supremacia do monarca politico, militarmente, quiçá no campo religioso, quando este determina o conteúdo da pregação e participação da clerezia. Além disso, a intervenção do poder municipal, através da ordem de se copiar esta carta no livro de vereação. A normatização através do envio de um caderno com as instruções a serem seguidas. Dispomos somente do ano da dita carta, e que foi enviada quando D. João II estava em Viana. Por não dispor-se do itinerário régio, por hora não é possível precisar o mês.

De toda forma, isso não invalida a hipótese deste trabalho. Seja esta procissão ordenada antes ou depois do envio das embaixadas a

[18] CHAVES, Álvaro L. Op. Cit., p.74-75.

Castela, o intuito de afirmar a supremacia lusitana diante ao reino rival, e afirmar a soberania de D. João II aos seus súditos permanece a mesma.

Os casamentos régios foram grandes pretextos para espetaculares festas do Paço. O casamento entre os infantes D.Afonso de Portugal e D. Isabel de Castela é um dos mais completos registros dessas festas, por isso foi escolhido para ser abordado.

As bodas reais são um acontecimento político, e o respaldo legitimador depende da situação em que elas são realizadas. Por outro lado, as bodas reais são definidas por seu caráter litúrgico, o qual ganha uma dimensão pública e é um marco cortesão. A presença da nobreza e do clero garante o respaldo legitimador. Assim como o luxo exibido pelos cortesãos simbolizam a relevância de tal consórcio. Em um último plano as celebrações festivas das bodas apresentam fórmulas e manifestações variáveis, com justas, torneios, jogos, touros, fogos, momos, entremeses, etc. A cidade que recebe as bodas também se prepara sendo limpa, decorada e iluminada.[19]

Além desses aspectos formais, há dimensão internacional, a formação de laços políticos através dos casamentos como se tem no caso estudado. Nesse contexto, a ostentação é fundamental cuja função simbólica é se afirmar frente ao outro reino.

Quando o príncipe estava próximo de completar 14 anos, D. João II convocou Cortes na cidade de Évora para deliberar sobre seu casamento. Como D. Isabel ainda não tinha contraído matrimônio, ordenou uma embaixada a Castela. Bem como, queria dos povos ajuda em dinheiro.[20]

A embaixada levava consigo um quadro do príncipe para que este fosse apresentado à princesa. Rui de Pina narra que a embaixada portuguesa foi recebida em Sevilha com grandes festas, como nunca havia sido feito antes. O casamento foi acertado e realizado por procuração no domingo de Páscoa do ano de 1490.

Quando o rei e o príncipe tomaram conhecimento do casamento através da certidão, se encontravam na cidade de Évora. Foram soados os sinos, trombetas, bombardas e fogaréus. Foram colocadas bandeiras

---

[19] NIETO, Soria. **Cerimonias de la Realeza**... Op. Cit., p. 52-56.
[20] PINA, Rui de. Cronica de El-Rei D. João II. Op. Cit., Cap. XXXIX

nos muros e lugares vistosos da cidade. Além de muitas festas e danças por todo o reino [21]

> [...] Grandes,e Fidalgos da Corte,a Rainha com suas donzelas, Senhoras e Donas honradas da Corte, e da Cidade, todos a cavalo muy ricos e galantes, acompanhados dos Judeus, Mouros, e o povoo, envencionados todos de festas, e prazer como pera o caso cumpria[22]

Todo o corpo social aparece representado no espaço da festa:

> [...] a tarde com grande estrondo de prazer se volvera aa Cidade, em que pelas praças, ruas, ouve convites muy abastados, e nos Paços danças e festas atee pela menhã.

O espaço público é espaço do ritual por excelência. Segundo Renata Araújo, o espetáculo, o rito, a procissão, a festam eram unificadores - no espaço – na coletividade. Portanto, a relação entre a cidade e o ritual na Idade Média seria circular, pois a cidade estava tão contida no ritual, quanto ele nela.[23] Devido a peste que assolava Lisboa, o casamento teve de ser realizado em Évora.

Era um verdadeiro espetáculo, no qual os espectadores deviam ficar assombrados com tamanho luxo e estímulos dos sentidos.

Quando a princesa entrou em Estremoz "*as sallas, e camaras eram todas cobertas de ricos brocados, e muy finas tapeçarias*". No dia seguinte, foi recebida com *"arengua, e gramde triunfo de festas,que de muitos dias a esperavam, e assi grandes presentes*". Destaca-se também o luxo das vestes reais, D. João II, *hia veftido a Francefa, com hua opa roçagante, de rica tella dourada, forrada darminhos, e emcima hua rica e grande pedraria, e hum pelote de brocado*.[24]

No trajeto até Évora, Garcia de Resende narra que os castelhanos ficaram *"eftandados, principalmente das inuenções e galantaria."* Um exemplo foi a chegada em Avis onde se encontravam grandes arcos triunfais, com fadas. E

---

[21] Ibidem, Cap.XLIV.

[22] Ibidem, p. 114.

[23] ARAÚJO, Renata. Op. Cit., p. 19.

[24] RESENDE, Garcia. Op. Cit., CXXIII.

> [...] antre as portas Dauis era feyto o parayfo muyto grande, muyto alto, ricamente ordenado com todalas ordens do ceo, com muyto ouro, muyta riqueza concertado, cufa de muyto cufto, e auia nelle fingulares cantores, coufa muito pera folgar de ver, e ouuir. E eftando El Rey e a Princesa dentro a porta da Cidade, Fe fez hua pratica a fingulares eftromentos, que tangiam, e os cantores cantauam fuauemente, fizeram hua efpantofa mufica, e affi fizeram outras muytas, e muy concertadas reprefentações. [...][25]

O discurso do poder segue teatralmente, em cada ato, nos diversos espaços-palco espalhados pela cidade.

Os festejos se estenderam até o Natal com "*banquetes de muitas mais envenções, entremeses, abastanças e gentilezas, e ainda muito melhor servido, e mais rico que o primeiro, em que depois de acabados ouve momos renovados* [...]". Houve na praça da Cidade, e ante os Paços D'ElRey "*per muitas vezes muitos, touros, e jogos de canas, momos, musicas e festas sem nunca cessarem*."[26]

Tais festejos são um verdadeiro espetáculo, primando pela relação entre os participantes e os espectadores, que interagem através dos cincos sentidos. É algo grandioso e paradigmático. E pelo tamanho envolvimento e mobilização de cidades e vilas, pessoas de todas as hierarquias sociais, sejam arcando com as despesas, produzindo ornamentações, atuando nos momos, tocando, participando dos jogos e justas, entre outros, o reino ganha o caráter de unidade. Sendo a figura do rei o aglutinador de todos esses elementos. Por fim, não nos esqueçamos do elemento catártico, da alegria e do prazer que essas festas trouxeram para a maioria. O próprio rei atuando e representando, com certeza promove um espírito de renovação do pacto entre o monarca e seus súditos.

---

[25] Idem.
[26] Idem.

AS DISPUTAS EM TORNO DOS TEXTOS CRISTÃOS NO SÉCULO IV: UMA ANÁLISE DO TRATADO *LIBRO SOBRE LA FE Y LOS APÓCRIFOS*

Jaqueline de Calazans
(Doutoranda - PEM/PPGHC/UFRJ)

A comunicação agora apresentada insere-se em nossa pesquisa de doutorado desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e vinculada ao projeto que trata das relações de poder nos reinos germânicos, dirigido pela Profª Drª Leila Rodrigues da Silva e desenvolvido no âmbito do Programa de Estudos Medievais. Nestes últimos anos debruçamo-nos sobre a atenção que despertou o movimento priscilianista nas esferas políticas e religiosas nos século IV e VI, compreendendo que esta preocupação e o subsequente combate a esta heterodoxia funcionou como meio de legitimação e fortalecimento para os agentes dos referidos *campos*.

Nesta comunicação, analisaremos um dos elementos cruciais para o fortalecimento de um determinado grupo de bispos que almejavam a hegemonia na incipiente organização eclesiástica, a saber a formação do cânone neotestamentário. Para tanto, analisamos o escrito atribuído a Prisciliano intitulado *Libro sobre la fé y los apócrifos*. Neste Tratado, o autor ocupa-se fundamentalmente em defender a leitura e o estudo dos livros apócrifos, ainda que evitando o uso deste termo. O autor questiona os critérios de seleção do cânone, chamando a atenção para o fato de que a fixação de um número de livros como canônicos resultava da iniciativa humana. Neste tratado não se discute a autoridade do cânone, mas a reprovação de que é objeto os demais textos que acreditava também serem de "inspiração divina". Deste Tratado destacamos, primeiramente:

> ¿Quién ha oído que se haya puesto en el canon alguna vez la profecía de Jacob? Si Tobías los ha leído y mereció el testimonio de profecía en el canon ¿por qué lo que reconcede a aquél en testimonio de virtud merecida, se toma en otros como ocasión

> de una justa condena? Por lo tanto, que nos perdone cada cual si preferimos ser condenados junto con los profetas de Dios a condenar las cosas de la religión junto con aquellos que las miran con recelo.[1] (…) Desde luego, no se puede condenar un libro cuyo testimonio cumple la fe de la palabra canónica ni se puede, como si se tratara de caprichos en un banquete, elegir una cosa y rechazar otra (…)[2]

O estudo desta documentação foi com certeza um dos desafios que encontramos em nossa pesquisa. A fixação do cânone das Escrituras é um tema que se insere em uma fronteira tênue entre a História e a Teologia, o que exige que se redobre o cuidado no seu tratamento por historiadores. A designação de livros como canônicos se fez com a desqualificação de outros como apócrifos,[3] o que se configurou como um dos elementos de disputa para a conformação da relação ortodoxia/heterodoxia dentro do corpo eclesiástico nos primeiros séculos do Cristianismo. Para tal, buscamos valorizar os parâmetros teóricos advindos da Teoria dos *campos* de Pierre Bourdieu e os eixos de comparação que temos trabalhado em nossa pesquisa: o episcopado, o binômio ortododoxia/heterodoxia e os concílios.[4]

Para tanto, um ponto de partida poderia ser tentar compreender como se deu a construção deste corpus, reconhecido pela hierarquia eclesiástica, como cânone neotestamentário. A própria história da utilização do termo *canon* é múltipla em significações, que foram se ampliando ao longo do tempo. Para os gregos antigos, o vocábulo *Kanon* significava "cana" ou "vara", levando consigo a noção de uma coisa reta

---

[1] SEGURA RAMOS, Bartolomè (Trad. y notas). **Prisciliano: tratados y cânones Biblioteca de Visionários: Heterodoxos y Marginados**. Madrid: Nacional, 1975. p. 65.

[2] Ibidem, p. 67.

[3] Segundo Luigi Moraldi, os apócrifos do Novo Testamento são escritos que não fazem parte do cânone bíblico do NT, mas pelo título, pela apresentação, pelo modo de tratar o argumento, e por elementos internos (estilo, gênero literário, etc.) e externos se apresentam como textos canônicos e, tácita ou expressamente, reivindicam uma autoridade igual aos do cânon ou pretendem substituí-los ou completá-los. MORALDI, Luigi. **Evangelhos Apócrifos**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 14-15.

[4] Um dos desafios encontrados foi na coleta de bibliografia sobre o tema, na medida em que o estabelecimento do cânone bíblico foi extensamente pesquisado por teólogos que de alguma forma tendem a abordar o tema dentro de uma perspectiva crítica diferente da do campo historiográfico.

com a finalidade de medir. Ainda que conservasse esse núcleo concreto, referencial, relativa a um objeto. O termo foi ganhando outras conotações como de regra, medida e norma.[5]

Ao ser incorporado ao vocabulário cristão, o *canon* passou a designar o conjunto de doutrinas que deveriam ser professadas, ganhando o titulo de cânone da verdade ou da fé. A Igreja passou a qualificar as disposições conciliares de cânones conciliares. E assim, chegamos ao sentido do canônico como tudo aquilo que se adequa à regra ou norma da fé, e canonizar algo era declará-lo como de acordo a esta norma. Mas foi ao longo do século IV, que canônico passou a nomear a lista de livros reconhecidos como sagrados, inspirados ou divinos selecionados sob critérios que ainda desenvolveremos adiante.

Contudo, a historicização do termo *canon* está distante de poder explicar os motivos pelos quais um conjunto de livros foi selecionado para ser designado como canônico enquanto outros foram sendo abandonados pela hierarquia eclesiástica e posteriormente proibidos. Antonio Piñero chama a atenção para o fato de que no início de sua existência a Igreja cristã não carecia de uma autoridade escrita, pois já contava com sua própria escritura que era o Antigo Testamento.[6] Ainda segundo o autor, o próprio Jesus, "como um bom judeu", havia aceitado que a máxima autoridade em questões religiosas recaia nos livros sagrados, que todos a sua volta unanimemente aceitavam como procedentes de Deus. [7]

De onde surgiu a necessidade da Igreja, nos séculos posteriores, de criar seu próprio conjunto de livros, delimitando as fronteiras entre os textos canônicos e os que viriam a serem considerados como apócrifos?

---

[5] PIÑERO, Antonio. **La formación del canon del Nuevo Testamento**. Madrid: Fundación Santa María, 1989. p.11.

[6] A denominação de Antigo Testamento para o conjunto de textos sagrados do Judaísmo, segue a formulação de Piñero, Kaesttli e Báez-Camargo. Ainda que a composição desse cânone tenha envolvido uma relação tão complexa quanto a composição do cânone do novo testamento no que se refere ao reconhecimento de autoria, inspiração divina e proveniência dos manuscritos, a alusão a esse processo aqui não pretende historiar como se deu a formação desse conjunto de textos, o que fugiria em muito aos objetivos da presente tese. Para a história da formação do denominado cânone hebreu, ou Antigo testamento, ver BÁEZ- CAMARGO, G. **Breve Historia del Canon Biblico**. Mexico: Luminar, 1980. p. 6-13.

[7] Ibidem. p. 15.

Cabe primeiramente destacar que a dinâmica estabelecida entre os textos tidos como canônicos e os considerados apócrifos é absolutamente relacional no sentido que só podemos compreender a existência da classificação de apócrifo, partindo do seu conceito oposto, o canônico. [8] Para Jean-Daniel Kaesttli, a designação de um *corpus* literário como Evangelhos apócrifos é artificial e sua reunião em um *Codex apocryphus Novi Testamenti* foi uma criação elaborada no século XVIII por J Fabricius. O objetivo deste erudito seria o de dar acesso a documentos capazes de esclarecer as origens cristãs, principalmente a história das heresias e desacreditar outros textos lendários que em sua opinião estavam contaminados de erros que os colocavam em oposição à verdade do Novo Testamento.[9] O autor chama a atenção para o risco da ilusão de que para um *corpus* claramente estável e delimitável de textos canônicos corresponda um outro análogo de textos apócrifos que tinham como função concorrerem entre si.[10]

Segundo Eric Junod, nos dois primeiros séculos do Cristianismo não existiam distinções entre os textos canônicos e os que posteriormente viriam a ser caracterizados como apócrifos. Foi somente a partir do ano 200 que alguns textos passaram a ser considerados como imperfeitos e contestáveis, embora continuassem a serem lidos.[11] Para a antiga comunidade cristã, mais do que os textos escritos, a importância residia na transmissão oral das palavras de Jesus. Assim, neste período circulavam paralelamente a tradição oral das palavras de Jesus e as interpretações dos apóstolos sobre a importância da vida, morte

---

[8] PIÑERO, Antonio. **Los Apócrifos del Nuevo Testamento**. Madrid: Fundación Santa María, 1989. p. 11.

[9] KAESTLI, Jean- Daniel. Os escritos apócrifos cristãos. Por uma análise que valoriza sua diversidade e seus vínculos bíblicos. *In:* KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (Orgs). **O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida.** São Paulo: Loyola, 2012. p. 29.

[10] KAESTLI, Jean- Daniel. Os escritos apócrifos cristãos. Por uma análise que valoriza sua diversidade e seus vínculos bíblicos. *In:* KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (Orgs). **O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida**. São Paulo: Loyola, 2012. p. 29.

[11] JUNOD, Eric. Como o Evangelho de Pedro se viu eliminado das leituras da Igreja nos anos 200. *In:* KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (Orgs.). Op. Cit., p. 41-43. p. 41.

e mensagem dessa figura.[12]As comunidades cristãs eram ainda fundamentadas em outro princípio de autoridade não menos importante: o das manifestações do Espirito Santo.

Em alguns momentos, essa autoridade foi tal que os profetas podiam não somente atualizar as palavras de Jesus, como ainda recria-las de acordo com as circunstâncias.[13] Piñero aponta para a valorização da autoridade do Espírito Santo nas comunidades cristas mais antigas que se expressava muitas vezes por meio de profetas ou profetizas. A partir daí, podemos refletir que a difusão do montanismo[14] (final do século II e início do século III) não pode deixar de ser um elemento a ser considerado para o surgimento da necessidade de se construir uma tradição que pudesse ser mais controlada pelo grupo que também ganhava importância naquele momento, o episcopado.

Ao pensarmos ainda sobre a consolidação do cânone, podemos refletir acerca da importância das heterodoxias na relação dialética entre textos apócrifos e canônicos para o fortalecimento da ortodoxia naquele período.

Talvez uma das polêmicas mais importantes para a incipiente necessidade que surgiu dentro do corpo eclesiástico da construção de um *corpus* fixo de textos reconhecidos pela Igreja como canônicos advenha da controvérsia marcionista. Marcião era um comerciante da Frígia que se converteu ao cristianismo na Ásia Menor, mas acabou sendo um participante bastante ativo da comunidade romana. Influenciado pelas ideias relacionadas ao gnosticismo, escreveu uma obra intitulada *Antiteses,* na qual expunha suas ideias teológicas. O ponto de inflexão da concepção de Marcião era a distinção entre um Deus supremo, oculto, inacessível, bom e perfeito e outro, a quem ele também chamava de Deus, embora o considerasse um demiurgo. Este segundo seria

---

[12] PIÑERO, Antonio. **La formación del canon del Nuevo Testamento**. Op. Cit., p. 16-17.
[13] Ibidem, p. 17-18.
[14] Movimento que surge por volta dos anos 155-160 na região da Ásia Menor. O que se sabe sobre o grupo foi recuperado por via indireta na História Eclesiástica de Eusébio de Cesárea. Seu líder, Montano, afirmava ser uma presença viva do Paráclito (Espírito Santo). Os montanistas tinha um caráter eminentemente milenarista e dentro do grupo houve duas profetizas de destaque, Maximila e Priscila. FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias (Séculos I-VIII): Conflitos Ideológicos dentro do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 55-56.

o criador do mundo e o Deus dos judeus e do Antigo Testamento.[15]

A partir desta concepção, Marcião passou a rechaçar todo Antigo Testamento, até então passível de ser reconhecido pelos cristãos, já que considerava que os escritos nele encontrados se referiam ao demiurgo e não ao verdadeiro Deus. Desta forma, foi Marcião quem primeiramente constituiu um cânone normativo formado de duas partes: o Evangelho de Lucas, do qual ele havia expurgado as passagens referentes à existência corpórea de Jesus e o conjunto das cartas paulinas.[16] Em contrapartida às ideias de Marcião que foi excomungado em 144, o bispo Irineu de Lyon escreveu o *Adversus Haereses* por volta do fim do século II.[17] Nesta obra, o bispo lionês fez uma extensa condenação dos textos relacionados à gnose e consequentemente combateu o suposto conjunto elaborado por Marcião. Sobre estes, diz Irineu:

> Os valentianos, indo além de todo pudor e publicando seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais do que está nos evangelhos e tiveram a grande ousadia de intitular "Evangelho da verdade" a um seu escrito recente que é totalmente diferente dos evangelhos dos apóstolos. [18]

Antonio Piñero nos lembra de que antes do surgimento da controvérsia marcionista, a Igreja já contava com os elementos necessários para a formação de um cânone neotestamentario, os quatro evangelhos e o *corpus* paulino, contudo, não existem registros que contemplem impulsos positivos e suficientes neste sentido. Assim, a obra do bispo de Lyon configura-se como um importante marco de justificação teológica que se opôs à delimitação feita por Marcião. O episcopo estabeleceu sobre os Evangelhos:

> Por outro lado, os evangelhos não são, nem mais nem menos, do que estes quatro. Com efeito, são quatro as regiões do mundo em que vivemos, quatro são os ventos

[15] PIÑERO, Antonio. **La formación del canon del Nuevo Testamento**. Op. Cit., p. 96-97.

[16] Marcião eliminou do Evangelho de Lucas e dos escritos paulinos quaisquer vinculações destes com o Antigo Testamento. PIÑERO, Antonio. **La formación del canon del Nuevo Testamento**. Op. Cit., p. 98.

[17] IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias. São Paulo: Paulus, 1995. p. 109-110.

[18] Ibidem, p. 285-286.

> principais e visto que a Igreja é espalhada por toda a terra e como tem por fundamento e coluna o Evangelho e o Espírito da vida, assim são quatro as colunas que se espelham por toda parte a incorruptibilidade e dão vida aos homens.[19]

Desta forma, Irineu restabelecia o valor dos outros três evangelhos, Mateus Marcos e João, que haviam sido postos de lado por Marcião. Podemos dizer que na tentativa de combater as ideias consideradas heterodoxas de Marcião, o episcopado por meio da obra de Irineu de Lyon iniciava um processo de construção do cânone. Na obra do bispo lionês o termo apócrifo já aparece com o significado de espúrio ou falso.[20]

Sobre os critérios que fundamentaram a designação dos textos cristãos como canônicos ou apócrifos, Piñero destaca os três principais: O primeiro era o da conformidade com o que se chegou a denominar como "regra da fé" isto é, a coerência com a tradição que as comunidades cristãs consideravam como constituinte e normativo da fé. A diversidade das comunidades cristãs no período,[21] nos permite supor que este conjunto de concepções tendia então para um fortalecimento de uma hierarquia eclesiástica, capaz de distinguir o que estava ou não em conformidade com a tradição, o que reforça a ideia da criação do que Pierre Bourdieu chamou de monopólio dos especialistas ou profissionais eclesiásticos.[22]

---

[19] IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 283.

[20] O vocábulo apócrifo deriva do termo grego *apokrypto*, que significava ocultar. Dessa forma, um livro apócrifo era aquele que convinha manter oculto por ser extremamente precioso, para que este não caísse em mãos profanas. Em virtude da relação desses escritos com grupos que foram sendo visto como heterodoxos pela hierarquia eclesiástica, o termo ganhou uma conotação pejorativa que já aparece nas obras de Irineu de Lyon e de Tertuliano. PIÑERO, Antonio. **Los Apócrifos del Nuevo Testamento**. Op. Cit., p. 12.

[21] Como exemplos temos os achados dos escritos do mar morto e de descobertas mais recentes como o Evangelho de Judas que deixam entrever que nem todas as comunidades cristãs antigas compartilhavam de um determinado conjunto de regras que pudesse ser encarado como homogêneo.

[22] Para Bourdieu, partindo do pressuposto que a religião é um sistema simbólico, a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e ritos religiosos. BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 12 e 13.

O segundo critério seria o da proveniência apostólica ou apostolicidade. Em linhas gerais, considerava-se a possibilidade de um determinado escrito estar cronologicamente relacionado ao período apostólico de modo direto ou indireto.[23]

O último critério configurava-se em um consenso no uso continuo na maioria das igrejas, sobre o uso de um determinado conjunto de livros. Mas como se construiu esse consenso? Nossa documentação deixa evidente a reinvindicação do grupo priscilianista de leitura outras que estivessem fora do conjunto canônico, ou ainda poderíamos pensar que se demandava a incorporação de outros como também divinamente inspirados. O autor do Tratado que analisamos declara:

> No dudo de que alguno de los que aman más las calumnias que la fe, ha de decir: !no busques nada mas allá!, basta con que leas lo que esta escrito en el canon. A estas palabras fácilmente daría mi asentimiento, a tenor con el carácter de la naturaleza humana, que busca el ocio más que el trabajo, a no ser porque el testimonio del evangelista Lucas me estimula, al decir en los Hechos de los apóstoles: "los condiscípulos confrontaban entre si las Escrituras a ver si era así" (Act. 17,11), de la misma manera que les había hablado Pablo, y sé que he recibido en el canon el testimonio de profecía de aquellas cosas cuyo conocimiento deseo.[24]

Neste trecho, o autor priscilianista recorre à autoridade paulina para reafirmar sua defesa referente à acusação de que o grupo fazia leituras de textos que estavam fora dos livros permitidos. Embora não tenhamos encontrado menções explícitas ao episcopado, sua análise deixa-nos ler nas entrelinhas que o autor estivesse se referindo ao grupo que lhe imputava essas acusações. Menendez Pelayo afirma que para Prisciliano o cânone não poderia estar restrito aos textos reconhecidos pela hierarquia da Igreja, já que, em sua concepção, sendo oriundo de revelações divinas, não estaria a cargo dos homens selecionar os livros que poderiam ser objeto de leitura e estudo pelos cristãos.[25] Sobre isto Prisciliano escreveu ainda:

---

[23] PIÑERO, Antonio. **La formación del canon del Nuevo Testamento**. Op. Cit., p. 108-109.

[24] SEGURA RAMOS, Bartolomè. Op. Cit., p. 71.

[25] MENÉNDEZ PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos Españoles**. Madrid: BAC, 1965. v. I. p. 193.

> La Escritura de Dios es una cosa sólida, verdadera, no elegida por el hombre, sino por Dios entregada al hombre (…)[26]

Assim, o autor acabava por defender uma dilatação do que deveria ser considerado como texto cânonico. Deixando em aberto o cânone para que pudessem ser reconhecidos os livros "revelados" por meio da capacidade profética de "homens santos".

A opção de leituras de determinados textos considerados apócrifos pelos priscilianistas acabou por legitimar – ou pretendeu legitimar – o caráter ascético de suas práticas religiosas. Muitos desses escritos que fundamentavam a prática priscilianista, como por exemplo, *Memoria apostularum, A ascensão de Isaías* e o *Apocalipse de Elias* valorizavam as práticas ascéticas. Kaestli afirma que a opção pela leitura de textos repletos de referências à continência evidenciava que o ideal de pureza sexual e alimentar havia persistido em alguns grupos ascéticos no cristianismo durante os séculos IV e V.[27] Daí podemos depreender que para além do direito ao estudo de uma gama mais ampla de textos, os priscilianistas buscavam reafirmar sua ascese considerada radical pela ortodoxia.

Confrontando a documentação, não encontramos citações de atas ou nenhuma outra menção a decisões conciliares, o que provavelmente se deve ao fato de que ainda não havia um consenso totalmente estabelecido acerca do cânone naquele momento.

Considerações parciais

A partir da analise do *Libro sobre la fé y los apócrifos,* podemos traçar algumas considerações acerca da importância da formação do cânone bíblico para a conformação do *campo* religioso nos primeiros séculos do cristianismo.

Verificamos que no primeiro século não havia preocupação por parte das comunidades cristãs com a elaboração de escritos, na medida em que o Antigo Testamento foi aceito como texto base do Cristianismo.

---

[26] SEGURA RAMOS, Bartolomè. Op. Cit., p. 67.
[27] KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (Orgs.). Op. Cit., p. 34.

Percebemos também que as comunidades cristãs mais antigas reconheciam autoridade na tradição oral e no dom profético referente à presença do Espírito Santo. Contudo, a difusão do montanismo no século II acabou por gerar desconfiança no interior da hierarquia eclesiástica em relação à atuação de profetas e profetizas nas comunidades.

Identificamos em vários fragmentos da documentação analisada a reiterada intenção do autor do Tratado em defender a possibilidade de leitura e estudo de outros textos para além dos permitidos pela hierarquia eclesiástica. Compreendemos que a defesa deste argumento pautou-se no questionamento da capacidade do grupo hegemônico em designar quais textos seriam sagrados ou não. Verificamos ainda, com o auxílio da historiografia, que a leitura de textos considerados como apócrifos por parte da Igreja poderia ser também uma maneira de defender o tipo de ascetismo mais radical praticado pelos priscilianistas e condenado pelo grupo de bispos contrários ao movimento.

Por fim, embora nossa análise não tenha pretendido discutir os aspectos teológicos e doutrinários da problemática referente ao estabelecimento do cânone, os fragmentos destacados possibilitaram caracterizar este tema como um elemento importante para a consolidação da ortodoxia. Compreendemos assim, que o *monopólio dos profissionais* eclesiásticos na produção de bens *simbólicos*, no caso o cânone, impôs a dinâmica e a hierarquia de posições no campo religioso naquele período.

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A *CHRONICA GOTHORUM*

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira[1]
(Graduado UNESA – PEM/ UFRJ)

As produções cronísticas ou analísticas portucalenses têm sua importância por serem os registros mais antigos a contarem, de alguma forma, a história fundacional do reino português. Assim, progressivamente, foram se tornando os referenciais basilares para os autores que se debruçaram sobre o tema. Dentre essas obras, destacamos a *Chronica Gothorum* (*CG*).

Nossa proposta tem por objetivo apresentar reflexões acerca desta obra. Buscamos, primeiramente, fazer uma resumida exposição do panorama conjuntural que cercou e fomentou a produção da *CG*. Em seguida, destacaremos os dados gerais da obra, sinalizando os referenciais utilizados (de outras obras) pelo autor para sua estruturação interna. Finalmente, abordaremos a forma como o autor, na *CG*, constrói a imagem de Afonso Henriques.

Conjuntura de produção da obra

O período compreendido entre os séculos XI e XIII, na Península Ibérica, foi marcado, segundo a historiografia atual, como um momento de efetivas transformações. Estas teriam como fundo embrionário, entre outros, as tensões provenientes dos conflitos religiosos verificados na península.

Se, por um lado, os conflitos entre cristãos e muçulmanos - ou mesmo dentro de cada um destes segmentos -, de alguma forma, ajudavam progressivamente os reinos ibéricos a se estabelecerem, por outro, fortaleciam também pequenas lideranças regionais e locais,[2] que

[1] Graduado em História pela Universidade Estácio de Sá, e colaborador do Programa de Estudos Medievais – PEM/ UFRJ.

[2] Classificadas por Mattoso como "caudilhos de segunda categoria", são escalões menores da aristocracia que crescem e se estabelecem independentemente da linhagem dos antigos *duces* de Portucale, como por exemplo os representados pela linhagem de Vimara Pérez (governador de Portucale por concessão de Afonso III, rei de Leão

acabavam adquirindo, em suas áreas de influência, forte autonomia frente as intervenções externas.[3] No entanto, uma vez fortalecidas, as monarquias buscariam reafirmar os laços já constituídos, o que de alguma forma colocaria em risco a autonomia de muitas daquelas lideranças. Assim, a saída que muitas delas viram foi se associar entre si, centralizando sua força, em defesa da autonomia obtida.

É dentro dessa realidade que, no Condado Portucalense, sob o vínculo direto à monarquia castelhano-leonês, se desenvolveria, progressivamente, uma liderança em particular, expressa na imagem de Afonso Henriques. Este, fortalecido pelos interesses dos grandes barões portucalenses, associados aos do arcebispado de Braga,[4] se tornava figura representante do próprio condado. Ao passo que sua representatividade se solidificava, o condado aos poucos buscava se afastar cada vez mais do laço relacional que o direcionava a uma possível subordinação ao reino castelhano-leonês.

Após a Batalha de Mamede (1128), momento no qual as principais forças, Fernão Peres de Trava e a rainha D. Tereza, que defendiam a submissão do Condado Portucalense à influência galega, conforme queria Diego Gelmirez,[5] seriam expulsas do condado, a necessidade de afirmar a autonomia portucalense se fazia cada vez mais presente. Seria buscando consolidar essa autonomia que teriam iniciado uma série de produções cujo fim era o de construir uma história fundacional do reino, tendo por intuito sedimentar a identidade do condado na figura de D. Afonso Henriques, projetando, na imagem dele, o papel de ferramenta divina e militar na luta contra os muçulmanos e basilar como sustentáculo do discurso autonomista.

(866-910). Poderíamos destacar como escalões inferiores desta aristocracia até então dominante, as famílias Maia e Sousa, Baião, Bragança e Riba Douro, por exemplo, que teriam tido notável papel nas tentativas separatistas empreendidas pelo conde D. Henrique. Cf. MONGELLI, Lênia Márcia. Portugal: de condado a reino. *In:* ___. (et al). **Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI – XIII)**. Cotia: Íbis, 1997. p. 191-192.

[3] Intervenções seja de escalões superiores da aristocracia, como os oriundos dos antigos *duces*, destacado na nota 2, quanto provenientes de Leão e Castela. Para ver mais sobre a formação dos poderes senhoriais de âmbito local, consultar: MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. *In:* TENGARRINHA, José (et al). **História de Portugal**. Bauru, SP: Ed. UNESP, 2000. p. 07-17; e MONGELLI, Op. Cit., p.185-221.

[4] Cf. MATTOSO, Op. Cit., p.11.

[5] Arcebispo de Compostela, que tinha pretensões de se tornar, com a união e possível subordinação do arcebispado de Braga, o único prelado da sé apostólica do Ocidente, além de Roma. Cf. MATTOSO, Op. Cit., p.11.

Segundo Herculano,

> Os chronicons mais remotos, escriptos em latim bárbaro, são na verdade uma especie de resumos da historia geral do paiz; mas começam as suas narrativas, como as chronicas especiaes, com os principios do seculo XII, e apenas alludem rapidamente aos successos posteriores á invasão dos godos, que é para elles uma especie de génesis historico.[6]

Dentre as obras cujo fim seguia nesse sentido, teríamos a *Chronica Gothorum*. Ela seria um contributo à consolidação dos firmes alicerces da identidade regional aos grupos que, no condado portucalense, se estabeleciam.[7]

A *Chronica Gothorum*: dados gerais e análise da obra

A *Chronica Gothorum*,[8] de forma abrangente, traz uma narrativa, escrita em latim vulgar, dos acontecimentos na Península Ibérica

---

[6] HERCULANO, Alexandre. **História de Portugal: desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III**. Lisboa, 1875. p. 28,29. Disponível em <http://www.purl.pt/12112/2/> Acesso em: 07 Nov 12.

[7] Vale destacar algumas das funções que estes tipos de obras poderiam ter para determinado reino. Segundo Goetz, era característica dos cronistas medievais traçar uma linha desde a origem, num passado remoto, até o presente. Essa consciência do passado tinha sua orientação para fins do presente. A construção dessa linha ajudaria na manutenção da preeminência monárquica. Cf. GOETZ, Hans-Werner. Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. **Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 2, p. 110-128, 2012. p. 124. Disponível em: <www.dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/27>. Acesso em: 10 Maio 2013. Segundo Patrick Geary, as produções cronísticas, por exemplo, para os monarcas, eram tidas como uma possibilidade de conservação de suas identidades familiares. Ele acrescenta que "As genealogias, que aparecem amiúde a partir do século XII, eram montadas com a ajuda de uma combinação de tradições orais transmitidas no interior da família e de arquivos monásticos e de textos litúrgicos..." Cf. GEARY, Patrick. Memória. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval (vol. II)**. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.174.

[8] A intitulação da obra, de *Chronica Gothorum*, segundo David, remontaria a Resende e a Brandão. Ele acredita que, "... estes veneráveis *inceptores* ficaram impressionados pela fórmula inicial *Egressi sunt Gothi*; mas o nome de Goths aparece uma vez e sua história termina na quinta *ligue*." Cf. DAVID, Pierre. **Études historiques sur la Galice et le Portugal du Vle au XIIe siècle**. Lisboa, 1947. p.284. [tradução do autor] Ou seja, sua nomenclatura estaria vinculada, provavelmente, à passagem relativa aos godos presente no início da obra; quando é descrita a saída de sua terra e chegada à Península Ibérica.

desde a chegada dos Godos até a formação do reino português. Ela, segundo Herculano,[9] fora produzida provavelmente entre os séculos XII e XIII, no Mosteiro de St.ª Cruz de Coimbra. Sua autoria é incerta, cabendo a muitos pesquisadores somente especulações em relação ao real autor.[10] Ela está dividida por *Eras*,[11] nas quais são descritos os fatos que, segundo o autor, foram referenciais na datação apresentada.

Sabe-se que, após sua redação inicial, aqueles que reeditaram posteriormente a obra foram: Frei Antônio Brandão (1584 – 1637),[12] apresentando a crônica na terceira parte de sua obra *Monarchia Lusitana*;[13] Frei Henrique Florez (1702 – 1773), na obra *España Sagrada,*[14] tomo XIV,[15] apresentando a crônica com uma alteração de seu nome para *Chronicon Lusitanum*;[16] Alexandre Herculano, na *Portugaliae Mon.*

---

[9]Cf. **A Crónica dos Godos**. Disponível em: <http://www.arqnet.pt>. Acesso em: 28 Dez 2012.

[10] Acredita-se, por especulação, que a autoria provável da obra seja a mesma da *Chrónica de D. Afonso VII.* A especulação tem sua base fundamentada somente na questão das duas produções serem, teoricamente, contemporâneas uma da outra. É interessante destacar, acerca da autoria de textos medievais, o que diz Bautista. Segundo ele, "... a ênfase na escritura tem permitido resgatar o valor de numerosas obras historiográficas medievais que carecem de una orientação pessoal, das quais em muitos casos desconhecemos seu autor, e que tem una vocação claramente anônima, no sentido de que a matéria tratada parece deixar em um segundo plano a identidade dos historiadores. Pois ao incidir sobre o discurso, sobre as estratégias e saberes que o compõem, a instancia do autor, que tem dominado em muitos casos a leitura dos textos, se torna menos decisiva..." BAUTISTA, Francisco. **Historiografía e invención: Wamba en el Libro de las Generaciones**. 2011. p.69,70. [tradução do autor] Disponível em: <http://www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3632428.pdf>. Acesso em: 19 Jul 2013.

[11] As datações presentes na obra estão de acordo com a Era Hispânica, sendo, assim, necessário, para obtenção dos anos convertido para nossa datação, que se subtraiam 38 anos das datas apresentadas.

[12] Informações disponíveis em: <www.purl.pt/14116>. Acesso em: 02 Jan 2013.

[13] Brandão informa que a obra que ele utilizara pertencera, anteriormente, a Mestre André de Resende, sendo, posteriormente, transmitida a Manuel Severin de Faria, Chantre de Évora. Informa, ainda, a existência de outro exemplar da obra, mais breve, com fragmentos oriundos de Alcobaça e de Sta. Cruz de Coimbra.

[14] Obra disponível em: <www.cervantesvirtual.com/controladores/busqueda_facet.php?q=enrique+florez>. Acesso em: 29 Dez 2012.

[15] A *Chronica Gothorum* encontra-se nas páginas 415 a 432 da referida obra.

[16] O autor entendia que a obra apresentava uma narração dos acontecimentos fundamentalmente portugueses. Para além da alteração de seu nome, ele teria acrescentado, como uma extensão da própria obra, duas emendas: uma trecho pertencente à *Brevis Historia Gottorum*, que Brandão utilizou em sua produção, e outro oriunda de escritos componentes da *Era Mª.CCª.XXª.IIª* do *Chronicon Conimbricense*.

Historica: Scriptores,[17] obra na qual seria resgatado seu título anterior: *Chronica Gothorum*.

É importante salientar que há uma versão resumida desta obra, denominada *Brevis Historia Gottorum* (BHG). No entanto, para o desenvolvimento de nossa proposta, me utilizarei da versão mais extensa da obra.[18]

A crônica parece se dividir em duas partes, cada uma delas mostrando características particulares. A primeira metade da obra apresenta breves descrições em cada uma das "Eras", enquanto que a segunda parte expõe um corpo textual mais denso. Tal construção levará Herculano, conforme destaca David, a supor que a *CG* "... é obra de dois autores; um, do fim do século XI, que compunha o começo; (...) e outro que redigiria principalmente a história de Afonso I, posteriormente a 1212."[19]

David será um dos primeiros a tentar organizar esses dois blocos estruturais da obra. Ele apontará que o autor da primeira parte tomou como referencia textos anteriores, provenientes do mosteiro de Santo

---

[17] Ibidem HERCULANO, 1860.p.5-17. Nesta obra, o autor publica a *Chronica Gothorum* e versão breve da obra, a *Brevis Historia Gottorum.*

[18] Existe uma discussão sobre qual das redações seria a mais antiga. Herculano, por exemplo, acredita que a versão breve seria a mais antiga, sendo a mais extensa somente um incremento de informações ao texto original. Já Luís Gonzaga de Azevedo, outro pesquisador, trabalha com a hipótese de que a versão mais extensa foi elaborada primeiro e a *BHG* seria somente um resumo da mesma, fruto de uma possível falsificação do século XVI-XVII. Cf. AZEVEDO, Luiz Gonzaga de. **História de Portugal.** Lisboa: Edições Bíblion, 1942. V. 4, p. 174-198. Enfim, não se tem um consenso entre os pouquíssimos historiadores que se debruçaram sobre o tema. Para verificar alguns argumentos, ver também: PIMENTA, Alfredo. Migalhas históricas, a Chronica dos Godos. *In:* ___. **Idade-Média (Problemas e Soluçoens)**. Lisboa: Edições Ultramar, 1946. p. 274-275.

[19] DAVID, Op. Cit., p. 285. [Tradução do autor] Quanto a tal apontamento, penso também na possibilidade de ter sido obra de um mesmo autor, sendo ele do final do século XII, início do XIII. Este único autor teria se utilizado, como referenciais para estruturação do corpo interno da obra, de grupos de textos diferentes, produzidos em momentos diferentes, com fins diferentes. Tal fato levaria, da mesma forma, a uma variação em relação à estrutura interna da produção, apresentando-a em blocos característicos bem definidos: um relacionado às primeiras produções analísticas portucalenses, cujo fim seria construir uma história fundacional do reino português, e outra relativa à construção imagética de Afonso Henriques, que tinha por fim a construção da figura militar do monarca.

Tirso, e o da segunda parte teria se utilizado de posteriores produções oriundas do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Para entendermos como a obra se estrutura, faz-se necessário traçarmos a história de construção de cada uma de suas partes.

Primeiros registros analísticos portucalenses

Os primeiros registros, datados do século XI e XII, cujo fim fora o de construir uma história fundacional do reino português seriam, segundo Krus,[20] de origem monástica, provavelmente, provenientes dos mosteiros de Santo Tirso de Riba d'Ave e de S. Mamede de Lorvão,[21] localizados nos condados portucalense e conimbricense, respectivamente. Estas primeiras obras

> Comemoram o passado da Reconquista da fronteira cristã ocidental, associando a lembrança dos feitos militares nela praticados pelos reis das Astúrias e Leão à recordação da sucessão dos seus abades (Lorvão) e à memória da acção de nobres guerreiros regionais (Santo Tirso).[22]

Dentre as duas casas produtoras, a portucalense teria ganhado maior notoriedade, em virtude da realização de cópias dos textos e sua difusão, no século XII, pelo mosteiro de St.ª Cruz de Coimbra.[23] Neste cenóbio, a partir da posse dessas obras, teriam sido elaboradas duas outras recensões, uma longa (com informações até 1122), e outra breve (com escritos até 1168), sendo elas transmitidas a St.ª Maria de Alcobaça e Lamego.[24]

---

[20] Cf. KRUS, Luís. Historiografia Medieval. *In:* FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. **História e Antologia da Literatura Portuguesa (séculos XIII – XIV)**. Lisboa, 1997. p.13.

[21] Vale destacar que alguns autores, em virtude de pesquisas particulares, trabalham, opcionalmente, o mosteiro de Grijó como fonte produtiva das primeiras memórias analísticas, no lugar do mosteiro de S. Mamede de Lorvão.

[22] KRUS, Op. Cit., p. 13.

[23] Para saber mais detalhes sobre as primeiras obras analísticas portucalenses ver: PEREIRA, Armando de Sousa. **Motivos Bíblicos na Historiografia de Santa Cruz de Coimbra dos finais do século XII.** Lisboa: Lusitana Sacra, 2ª série, 2002. p. 315-336. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4415/1/LS_S2_13-14_armandospereira.pdf>. Acesso em: 15 Ago 2013.

[24] Cf. KRUS, Op. Cit., p.13. Para além das apresentadas produções, duas outras, escritas

Estas obras primitivas, após os estudos de David, passaram a ser denominadas como *Annales Portugalenses veteres* (*APV*),[25] em virtude das características estruturais em comum que possuíam.[26] Tais obras teriam por fim reconstruir "... o passado em função dos interesses do recém-fundado reino português...".[27] Para David, essas produções se tornariam "... base para os principais textos analísticos portugueses conhecidos pelo nome de *Chronicon Conimbrigense* e de *Chronica Gothorum*."[28]

Assim, em virtude das características já salientadas, o autor, no ânimo de narrar o passado mais remoto do reino, buscaria nestes primeiros registros a base para escrever a primeira parte da *CG*.

---

posteriormente, ganhariam notoriedade, em virtude de suas temáticas: o *De Expugnatione Scalabis*, assim intitulado por Herculano, que faz menção aos feitos da tomada de Santarém, em 1147, Cf. PEREIRA, Op. Cit., p. 316, obra disponível em: HERCULANO, Alexandre. **Portugaliae Mon. Historica**. Lisboa: Scriptores, 1860. p.93-95; e os *Annales D. Alfonsi Portugallensium Regis*, de, provavelmente, 1185, assim denominado por Monica Blocker-Walter, que se apresenta como uma espécie de continuação dos anais de 1168-9. Estão dispostos em vinte e seis passagens, de feitos compreendidos entre 1125 e 1184, cujo fim seria dar ênfase às conquistas militares de Afonso I. Cf. PEREIRA, Op. Cit., p. 317,318. Para ver mais sobre o processo fundacional e as produções do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, consultar: MARTINS, Armando Alberto. **O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média.** Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003.

[25] Pierre David fora quem, inicialmente, intitulou de *Annales Portugalenses veteres*, o conjunto das primeiras obras que tinham por fim resgatar o passado de fundação do reino português.

[26] Segundo David, "A comparação dos mais antigos textos analísticos da Espanha Ocidental, do reino de Astúrias depois de Léon, Galiza, Portugal, permite distinguir e identificar um grupo composto de três elementos: I- Um breve esquema cronológico das histórias dos Godos, desde sua entrada no mundo romano até a destruição pelos Árabes de seu reino hispânico; este esquema começa pelas palavras: *Egressi sunt Gothi de Terra sua*. II- Uma lista dos reis asturianos de Pelágio ao advento de Afonso II (791); esta lista omite o nome de Bermudo I (o diácono). III- Dos Anais começou invariavelmente com a tomada de Coimbra por Al Mançour (987) e continuando, conforme os exemplares, até 1079 e 1111; uma continuação os leva até 1168. As notícias interessam aproximadamente exclusivamente a História das terras que formaram a Portugal e dos condes que governaram estas terras antes de Henrique de Bourgoene." Cf. DAVID, Pierre. **Études historiques sur la Galice et le Portugal du Vle au XIIe siècle**. Lisboa, 1947. p. 257. [tradução do autor]

[27] KRUS, Op. Cit., p.13

[28] Tradução do autor. Texto original: "... *base aux principaux textes annalistiques portugais connus sous le nom de Chronicon Conimbrigense et de chronica Gothorum*." Cf. DAVID, Op. Cit., p. 257-258.

O outro referencial utilizado pelo autor, que daria corpo à segunda parte da *CG*, apresentaria também características muito peculiares. Para Gama, eles terão

> ... um enquadramento algo diferente (...) que podemos associar aos *Anais de D. Afonso Henriques*, redacção com outra matriz coeva, que a longínqua *Hispania* dos godos ou as primeiras invasões árabes. Nota-se, pois, que a luta é, agora, do rei, devidamente acompanhado, nas suas campanhas a sul contra o infiel...[29]

Essa segunda parte da crônica teria sido produzida no final do século XII,[30] no mosteiro de St.ª Cruz de Coimbra. Seriam utilizados, para sua produção, escritos anteriores relacionados à D. Afonso Henriques, intitulados, por David, de "véritables *Annales du régne d'Alphonse Ier*", que, posteriormente, no final do século XII, se desenvolveriam nos *Annales D. Alphonsi (ADA)*, sendo empregado, portanto, para redação da segunda metade da *CG*.[31]

Esse tipo de produção marca, justamente, um discurso que tinha por objetivo dar ênfase à construção da imagem de Afonso Henriques, aproximando-o tanto de um ideal militar, quanto da legitimidade de suas ações, proposta pela casa produtora.[32]

Assim, a obra ficaria estruturada da seguinte forma: para a primeira parte, o autor se utilizaria dos *APV*, enquanto que para segunda

---

[29] GAMA, Orlando. **A memória do espaço no espaço da memória: entre a analística e os primórdios da cronística medieval.** *In:* XXIX ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE HISTÓRIA ECONÓMICA E SOCIAL. Porto, 2009. p. 06 Disponível em: <http://web.letras.up.pt/aphes29/data/5th/OrlandoGama_texto.pdf>. Acesso em: 27 Mar 2013.

[30] GAMA, Op. Cit., p. 6. Ele data essas produções escritas por volta de 1184-1185.

[31] Cf. GAMA, Op. Cit., p. 5.

[32] Tal proposta se fundamente no seguinte raciocínio: partindo do pressuposto de que as produções cronísticas contém um discurso construído que se quer transmitir, penso ser a sacralização da figura régia, seja da monarquia atual ou das anteriores, nas crônicas oriundas do meio religioso, um demonstrativo de relação pacífica entre a fonte produtora e a monarquia do momento de produção. Seria pouco provável que os religiosos sacralizassem qualquer membro da linhagem régia, se não tivesse bons relacionamentos com o monarca atual, o que incorreria no risco de estar submetido ao seu poder, em virtude da legitimidade divina reconhecida. Assim verificamos que a obra fora produzida numa conjuntura de "amistoso" relacionamento entre a monarquia e o Mosteiro de St.ª Cruz de Coimbra.

parte, se basearia nos *ADA*.

A construção da imagem de Afonso Henriques: o cavaleiro cristão

A construção da imagem de Afonso Henriques, na obra, parece ser elemento imprescindível para o próprio desenvolvimento da crônica. Ao se utilizar dos *ADA*, o autor parece dar indícios de que construir a imagem de um monarca ideal, ou seja, que reúna em torno de si os atributos entendidos como fundamentais para sua constituição, era capital ao retratar o passado fundacional do reino. Nesse sentido, diversos elementos são trabalhados ao redor de, pelo menos, dois eixos centrais: um que gira em torno da figura militar; e outro, da imagem cristã e de legitimação sagrada na luta contra o inimigo.

Os elementos do primeiro caso ficariam explícitos, por exemplo, já na *Era 1163* (1125),[33] trecho em que o autor faz menção à iniciativa do jovem infante[34] em se vestir militarmente na Praça de Zamora. Ao destacar suas qualidades, apresenta que:

> ... foi um homem valente na guerra, versado na língua, muito prudente nas suas acções, de inteligência esclarecida, formoso de corpo, belo de fisionomia, (...) todo católico na fé de Cristo, respeitador dos ministros da Religião, muito benévolo e devoto, defendeu Portugal inteiro com a sua espada...[35]

Assim, as características consideradas pelo autor como importantes seriam: a valentia, ser letrado, ser prudente, ter inteligência, ser formoso de corpo, de bela fisionomia, ser católico, ser respeitoso aos representantes religiosos, ser bom e devoto. São elementos que de alguma forma o autor entendia como sendo imprescindíveis à imagem do monarca fundador do reino português.

---

[33] Datação segundo a nossa cronologia.

[34] Segundo a obra, aos quatorze anos de idade.

[35] Tradução do Prof. Albino de Faria, disponível em: <http://www.arqnet.pt/portal/historiografia/godos_cronica.html>. Acesso em: 02 Set 13. Texto em latim: "*Fuit namque uir armis strenuus, lingua eruditus, prudentissimus in operibus suis, clarus ingenio, corpore decorus, pulcher aspecto (...) totus in fide Christi Catholicus, erga cultores Religiones supplex, multumque beneuolus, ac deuotus, protexit totum Portugalle gladio suo...*". Cf. *Chronica Gothorum In:* HERCULANO, Op. Cit., p.11.

Uma série de outras qualidades, que podemos supor serem vinculadas ao ideal militar, é descrita ao longo da obra, como: ter coragem, audácia e valor, dentre outras possíveis. Todas buscando consolidar, justamente, aquilo que o autor entendia como essencial à figura de Afonso Henriques.

Vale destacar que a construção da imagem militar afonsina abriu margem a diversas possibilidades interpretativas quanto à fonte inspiratória para sua elaboração. Alguns autores cogitam a possibilidade dos atributos projetados na imagem do monarca serem oriundos de passagens bíblicas. Nesse sentido, por exemplo, a robustez física se assemelharia a associada a Judas Macabeu; a linguagem erudita como a de Isaias; ou, mesmo, a beleza física de Davi.[36]Segundo Pereira,

> Para a construção discursiva de dimensão bélica de Afonso I os monges de Santa Cruz recorreram (...) a um arquétipo de herói guerreiro retirado do passado bíblico e reactualizado como modelo a imitar a produção cultural e artística da Cristandade latina medieval.[37]

Para a imagem cristã do infante, acompanhada da legitimação sagrada para suas investidas militares, encontraríamos, por exemplo, na *Era 1166* (1128), que faz menção à Batalha de Mamede, a seguinte descrição:

> No mês de Junho, na festa de S. João Baptista, o ínclito infante D. Afonso, filho do Conde D. Henrique e da rainha D. Teresa, neto do grande imperador da Espanha, D. Afonso, com auxílio do Senhor, pela bondade divina, mais pela sua diligência e trabalho do que por auxílio ou vontade dos pais, tomou na sua mão forte o reino de Portugal.[38]

---

[36] Para ver mais sobre o assunto: ANTUNES, Jose. O príncipe ideal cristão nos Annales Domni Alfonsi Portugallensium regis (1185). **Hvmanitas**, v. 50, 1998.; PEREIRA, Op. Cit.

[37] PEREIRA, Op. Cit., p. 321.

[38] Texto em latim: "*mense junio in festo Sancti Joannis Baptiste Infans inclytus donnus Alfonsus Comitis Henrici, et Regine Donne Tarasie filius, magni Imperatoris Hispanie Domini Alfonsi nepos, Domino auxiliante et diuina clementia et propitiante studio et labore suo magis, quam parentum uoluntate, aut iuuamine adeptus est Regnum Portugallis in manu forti.*" Cf. *Chronica Gothorum In:* HERCULANO, Op. Cit., p. 12.

Na passagem, além da iniciativa do jovem, o autor destaca que a posição tomada pelo infante é fruto, justamente, da "bondade divina", e com o "auxílio do Senhor". Deste modo, o alicerce estrutural do próprio reino que começava a se erigir, fruto da investida de Afonso Henriques, tinha sua ação legitimada pelo plano sagrado, uma vez que, através dele, sua ofensiva fora colocada em prática.

Em outra passagem, da *Era 1185* (1147), na qual o autor faz menção a um ataque do monarca ao castelo de Santarém, fica claro, mais uma vez, a providência divina.

> O mesmo rei de Portugal D. Afonso, no décimo nono ano de seu reinado, revestido de audácia e valor, atacou corajosamente, com alguns poucos dos seus, o castelo de Santarém, confiado no auxílio divino e recuperou-o para si e para a Cristandade, tendo matado e expulsado dali os Sarracenos que nele habitavam. Por vontade de Deus se deu este acontecimento a 11 de Maio, ao cantar do galo, ao amanhecer de um sábado.[39]

Seguindo a mesma linha do exemplo anterior, e de modo a demonstrar o quão aproximado fora a figura de Afonso Henriques ao plano divino, na *Era 1180* (1142), no trecho em que o autor se refere à movimentação dos Árabes, em virtude dos conflitos com os Andaluzes, ele menciona que, para combater os primeiros:

> ... o Senhor mandou a sua espada para o meio deles para destruir-lhes o seu reino e fortalecer o reino dos Cristãos que, até aqui, tinham sido espezinhados e humilhados. Depois que os tinham expulsado, o rei de Portugal, D. Afonso, fortemente os devastava e assolava a terra daqueles guerreiros, humilhando-os e aniquilando-os.[40]

---

[39] Texto em latim: "*idem Rex Portugallis D. Alfonsus decimo nono anno regni sui nimia audacia et animositate succinctus noctu inuasit castellum de Sanctarem uiriliter cum paucis suorum, fretus Dei auxilio, et uindicauit eum sibi, et christianitati, interfectis et exclusis inde Sarracenis habitantibus in eo. Hoc autem factum est per uoluntatem Dei quinto Idus Maii ad galli cantum, illuscesente die Sabbati.*" Cf. *Chronica Gothorum In:* HERCULANO, Op. Cit., p. 15.

[40] Texto em latim: "*... misil autem Dominus gladium inter cos, ut dissiparetur regnum corum, et inualesceret regnum christianorum, qui catenus fuerant conculcati et deminorati. Postquam autem expulerant cos, Rex Portugallie D. Alfonsus uebementer cos deuaslabat, et depredabatur terram corum militum, cos deprimens; et ad nihilum redigens.*" Cf. *Chronica Gothorum In:* HERCULANO, Op. Cit., p. 14.

Na passagem, podemos identificar que o autor, buscando legitimar as ofensivas contra os inimigos, fazia do monarca uma ferramenta que o plano divino se utilizava para as ações no plano terreno. Assim, toda e qualquer investida cristã sob liderança de Afonso Henriques tinha sua legitimidade reconhecida. Segundo Mattoso, "Ao mostrar que ele não era apenas um guerreiro vitorioso, mas um verdadeiro instrumento de Deus, o autor apelava para a confiança na protecção sobrenatural e para a necessidade de continuar a obra por ele encetada."[41]

Vários são os exemplos na obra. Diversas passagens marcam, justamente, a intenção que o autor tinha em construir, na figura do infante, a imagem que entendia como sendo a de um herói fundacional. Aquele que de fato, amparado pela legitimidade divina e com os predicados militares, seria o grande embrião monárquico do reino.

A crônica termina na *Era 1222* (1184) com um detalhe que não pode passar desapercebido: ela parece findar subitamente, dando indício de que provavelmente esteja incompleta, ou que não tenha sido terminada.

Considerações finais

A *CG* fora escrita, justamente, em um momento no qual construir uma história fundacional do reino parecia ser uma forma eficaz de sedimentar a identidade do condado, no intuito de gerar um sentimento em comum no grupo, dificultando qualquer intervenção externa. Nesse sentido, construir a imagem do primeiro monarca como um cavaleiro ideal, alicerçado e legitimado pelas intervenções divinas, parecia ser necessário. Era a ideia de um herói fundacional que se consolidava.

Como podemos observar sobre o até então exposto, essas características demonstram o quão complexa é essa fonte. Ela tem sua importância por ser uma das primeiras obras de construção da memória portucalense, merecendo, nesse sentido, uma atenção especial.

O que apresento aqui são conclusões iniciais, uma vez que ainda não terminei completamente a análise da *CG*. No entanto, o pouco já feito demonstra características fundamentais que permeia a produção.

---

[41] MATTOSO, José. As Três Faces de Afonso Henriques. *In:* PENÉLOPE. **Fazer e desfazer a História.** Lisboa: Edições Cosmos, 1992. p. 31. Disponível em: <http://www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2687831.pdf>. Acesso em: 03 Nov 2012.

A MÍSTICA DOS MONGES NEGROS NA ANTIGUIDADE TARDIA

Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira
(Mestrando – UFRRJ; FSBRJ)

Esta comunicação é resultado de algumas reflexões feitas durante a elaboração de monografia referente ao curso de pós-graduação *Lato Sensu* em História Antiga e Medieval – Religião e Cultura, da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, sob orientação da Profª Drª Nely Feitoza Arrais. Naquela oportunidade, pesquisamos acerca da mística monástica, a partir da *Lectio Divina* beneditina, pois acreditamos que tal prática espiritual era uma via mística através da qual os monges tardo-antigos atingiam a contemplação e, portanto, a união mística com Deus.

Práticas místicas, enquanto fenômeno religioso, fazem aproximar ou unir o ser humano, portanto elemento material, à uma divindade ou instância sobrenatural, portanto imaterial,[1] que varia conforme a religião praticada. Ocorrem em diversas religiões[2] e remontam épocas tão distantes que antecedem até mesmo o surgimento do Cristianismo. Podem ser encontradas em religiões próximo-orientais,[3] em tribos totêmicas americanas e australianas,[4] ou até mesmo na Grécia Antiga, através dos cultos de mistérios.[5]

Nas religiões, a existência de fenômenos sobrenaturais é imperativa; são a base fundamental de sua existência, pois, "Uma noção que geralmente é considerada como característica de tudo aquilo que

---

[1] VAZ, Henrique C. de Lima. Mística e Política: A Experiência Mística na Tradição Ocidental. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 59, 1992. p. 496.
[2] GRÜN, Anselm, OSB. **Mística: Descobrir o Espaço Interior**. Tradução Luiz de Lucca. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25-26.
[3] CARDOSO, Ciro Flamarion. **Antiguidade Oriental: Política e Religião**. São Paulo: Contexto, 1990. p. 11.
[4] DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 241.
[5] VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 69.

é religioso é a de sobrenatural."[6] Tanto em tribos totêmicas quanto nas catedrais medievais, os seres humanos tentavam dominar, controlar, explicar ou mesmo se entregar a esses fenômenos que escapavam a sua compreensão.

Os seres humanos encontraram nas religiões uma maneira de tratar do sobrenatural, mas como pode um fenômeno abstrato, que é apenas sentido, ser reconhecido como tal? Isto ocorre por sua sacralidade e sua relação com o profano, pois, "O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano."[7] Para que o ser humano reconheça tais fenômenos, estes devem manifestar-se para serem vistos ou sentidos outra maneira que o corpo físico permita. Quando fenômenos sobrenaturais se manifestam, para ou no próprio ser, o que temos é uma hierofania do sagrado.

Podemos dizer que mediante toda a guisa de fenômenos sobrenaturais que pululam nas religiões, a experiência mística é um de seus elementos, uma vez que "[...] apresenta-se, no entanto, dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela anulação da distância imposta entre sujeito e objeto."[8] Esta afirmação explica-se porque este tipo de experiência é um fenômeno transcendente – portanto sobrenatural – uma vez que "qualquer descrição, especialmente racional, seria inadequada na transmissão do conteúdo da experiência mística, que se assemelharia mais a estados de sentimento do que de intelecto."[9]

Então, a mística é um tipo de experiênca sobrenatural e, também, religiosa, por seu caráter sagrado e hierofânico de se manisfestar no, e para o ser. Entendemos que esse tipo de experiência "parece designar normalmente uma transgressão dos limites da razão, desenrolando-se num plano transracional"[10], ou ainda como um fenômeno"que tem lugar num plano transracional onde cessa o discurso da razão fazendo com que a inteligência e o amor possam convergir numa experiência

---

[6] DURKHEIM, Émile. Op. Cit., p. 54.

[7] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

[8] VAZ, Henrique C. de Lima. Op. Cit., p. 496.

[9] SHOJI, Rafael. Condições de Significado na Linguagem Mística. **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, p. 54-73, 2003. p. 55.

[10] VAZ, Henrique C. de Lima. Op. Cit., p. 494.

inefável [...]."[11] Sendo assim, uma aproximação conceitual de mística seria:

> "Várias dessas experiências nos ensinam que se trata de um encontro com o Outro Absoluto, diante do qual acontece a experiência do Sagrado. Em outras palavras, há uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto. O que acontece é uma união, ou quase-identidade, com o Absoluto: uma experiência fruitiva e participativa do Absoluto, uma espécie de mergulho no Ser do Absoluto. Em outras palavras, é uma suprassunção *(Aufhebung)* do corpo e do psiquismo para o nível do espírito."[12]

Tomando como base esta conceituação, podemos afirmar que a mística é um fenômeno de união entre os opostos interdependentes: o natural e o sobrenatural, nas palavras de Durkheim e, o sagrado e o profano, nas de Eliade. Porém, entendemos que o nível em que se dá a união mística entre esses pólos – o homem e o Absoluto – é o externo, o da suprassunção, ao passo que para alcançar esse nível, torna-se necessário, primeiramente, que ocorra a união mística em nível interno, da infrassunção, ou seja, no próprio ser.

É isto que Lima Vaz quer dizer com *Aufhebung*; ou seja, "revogar", que no latim *revoco* ou *revocare*, suscitam a ideia de recuperar, restabelecer, recordar, mas também de anular ou de tirar o efeito, fazer com que algo deixe de vigorar. Se adaptarmos essa etimologia à realidade estudada, o resultado que temos é a noção primeva de união entre o sagrado e profano, natural e sobrenatural. Em outros termos, do ser que recupera, restabelece e recorda a sua essência no Absoluto, mas também do ser que anula, tira os efeitos do corpo sobre o espírito, faz com que o corpo do místico deixe de vigorar sobre sua alma.

Em síntese, "A experiência mística apresenta-se, no entanto, dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela anulação da distância imposta entre sujeito e objeto pela manifestação do Outro absoluto como

---

[11] VAZ, Enrique C. de Lima. *apud*: OLIVEIRA, Ednílson Turozi de. Recensão: Henrique C. de Lima Vaz, Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental. **Numen: reVista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v. 6, n, 2, p. 127-139, p. 129.
[12] OLIVEIRA, Ednílson Turozi de. Op. Cit., p. 129.

tremendum";[13] isto é, o Absoluto como incrível, como extraordinário. Sendo assim, chegamos ao ponto fortuito em que torna-se necessário uma aproximação mais cuidadosa em relação aos dois agentes da mística em seu âmbito interno ou da infrassunção, o corpo e a alma.

Para a concepção cristã, podemos afirmar que "cada homem se compõe tanto de um corpo, material, criado e mortal, quanto de uma alma, imaterial, criada e imortal."[14] Ou seja, o próprio homem composto de parte natural/profana (o corpo) e sobrenatural/sagrada (a alma) parece representar, em si, uma espécie de microcosmo do fenômeno religioso. É neste ponto que a relação entre corpo e alma encontra-se com a experiência mística porque podemos identificar no fenômeno da suprassunção, dois tipos de experiência que são decorrentes de determinadas práticas que envolvem a relação corpo-alma, qual sejam: o êntase e o êxtase. No primeiro caso, "o Absoluto é experimentado como constituindo o fundo abissal, o interior íntimo do próprio sujeito"[15] e no segundo "o Absoluto é experimentado como Absoluto pessoal e manifesta-se como dom de si, introduzindo o místico na comunhão da vida divina."[16] Contudo, no Ocidente cristão, a relação entre corpo e alma assumiu um caráter conflituoso, que levou ao desprezo do corpo e a supervalorização da alma:

> "[...] o corpo é desprezado, condenado, humilhado. A Salvação, na cristandade, passa por uma penitência corporal. [...] O papa Gregório, o Grande, qualifica o corpo de 'abominável vestimenta da alma'. [...] O monge mortifica seu corpo."[17]

Essa "grande renúncia"[18] ao corpo, torna-se manifestada no ideal ascético, que é introduzido a partir da Patrística e do surgimento do

---

[13] VAZ, Henrique C. de Lima, Op. Cit., p. 496.

[14] SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medie**val. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.255.

[15] OLIVEIRA, Ednílson Turozi de, Op. Cit., p. 129.

[16] Idem.

[17] LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 11.

[18] A expressão está sendo utilizada em referência direta a subseção homônima do capítulo entitulado "Quaresma e Carnaval: uma dinâmica do Ocidente" (p. 33-88) encontrado na obra "Uma História do Corpo na Idade Média", já devidamente citada.

monaquismo, pois ambos possuíam grande influência na Igreja durante a Antiguidade Tardia, tanto que a vida monástica tornou-se o modelo ideal de vida cristã.[19] O que ocorreu de fato, foi mais impactante do que a renúncia e o desprezo do corpo, uma vez que "a oposição do corpo e da alma remete ao antagonismo homólogo de dois princípios criadores do bem (Deus) e do mal (Satã)."[20]

Sobre o ascetismo, sabemos não ser criação original do monaquismo cirstão, uma vez que remonta épocas ainda mais distantes desses movimentos. Le Goff e Truong afirmam que as raízes da repressão ao corpo e por conseguinte a gênese das práticas ascéticas no Cristianismo encontram-se na Antiguidade Tardia, mas o ocorrido na *Spätantike*[21] possui raízes ainda mais profundas, levando em consideração que "a 'renúncia da carne', se produziu, de início, sob o Império Romano, no interior daquilo que se chamou paganismo."[22]

O Cristianismo não foi o responsável pela repressão ao corpo ou mesmo pela criação das práticas ascéticas, pois quando surgiu e mesmo durante seu desenvolvimento "a coisa já estava feita", parafraseando os autores. Mas, cabe ressaltar que "A Idade Média dará um impulso muito mais forte a essa depreciação corporal e sexual por meio de seus ideólogos, na seqüência de Jerônimo e Agostinho, [...] assim como por seus praticantes, os monges."[23]

De acordo com a tradição monástica oriental,[24] a origem dos elementos que compõem esse ideal de vida, está contida nos Atos dos Apóstolos. São conceitos que tornaram-se "as linhas mestras do

---

[19] Ibidem, p. 37.

[20] SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit., p. 257.

[21] Ao tratarmos da *Spätantike* ou Antiguidade Tardia, não pretendemos entrar no mérito das densas discussões quanto a origem do termo ou suas controvérsias espaço-temporais e temáticas, mas sim concordar com as reflexões de Le Goff, quando afirma que, atualmente, os historiadores se referem a este período em termos positivos, ainda que seja situado num imbricado momento repleto de violências, declínios e quedas. Vide: LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 29.

[22] LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Op. Cit., p. 47.

[23] LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Op. Cit., p. 49.

[24] Neste contexto, quando nos utilizamos do termo "tradição monástica", não desejamos dar conta de todos os seus atributos conceituais, mas sim focarmos a análise em apenas um dos elementos dessa tradição: a mística. Optamos pela utilização dessa expressão, apenas para facilitar o desenvolvimento do texto e também evitar repetições desgastantes do termo "mística".

Monaquismo: compunção, obediência, oração comum, pobreza etc."[25] Sendo o ideal monástico dos primeiros dias uma tentativa de reprodução do modo de vida dos Apóstolos (os mais próximos de Cristo), concordamos com Morin, quando afirma que a vida monástica é a vida cristã elevada ao grau de perfeição.[26]

No que se refere aos elementos da tradição monástica oriental, devemos agora investigá-los com objetivo de verificar se conseguimos identificar certo grau de teor místico, a saber, a transcendência do corpo físico pela contemplação ou união momentanea com Deus, através da observação de práticas ascéticas ou de autodomínio.

Consideramos que a obediência e a pobreza encontram-se num nível não-transcendental, uma vez que o primeiro diz respeito a comportamentos e atitudes e o segundo a condição material. Portanto, são elementos que servem apenas para conduzir o monge ao nível transcendental, com efeito, a experiência mística propriamente dita. Entretanto, os outros elementos, compunção e oração, estes sim, estão no nível da transcendência. Uma vez que o primeiro ocorre nas instâncias mental e espiritual (consciência e alma) e o segundo eleva o praticante à *theorein*; isto é, à contemplação, que segundo os gregos, era sempre estar na presença de Deus, para vê-lo. Porém, "Não olham para Deus diretamente, mas, na beleza da criação e na imagem do homem, eles obtêm uma noção da absoluta beleza de Deus."[27]

Sobre a compunção, Morin a compara com uma "espada do Espírito", capaz de "penetrar até o íntimo da alma espiritual."[28] Esta espada é, noutros termos, a própria Palavra de Deus, pois "é viva e eficaz, mais aguçada que uma espada de dois gumes; penetra até a juntura da alma e do espírito."[29] Por esta razão, a compunção é capaz de despertar a alma e causar angústia mental, quando o monge passa a perceber sua antiga vida no mundo, permeada pelo pecado. A compunção então pode ser compreendida como uma espécie e auto-análise de consciência, que visa, em última instância, o arrependimento e o encontro do

---

[25] MORIN, D. Germain, OSB. **O Ideal Monástico e a Vida Cristã dos Primeiros Dias**. Tradução D. Estêvão Bettencourt OSB. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2002. p. 8.
[26] MORIN, D. Germain, OSB. Op. Cit., p. 8.
[27] GRÜN, Anselm, OSB. Op. Cit., p. 32.
[28] MORIN, D. Germain, OSB. Op. Cit., p. 20.
[29] Idem.

praticante com sua própria essência mais profunda, o *Abgrund*, onde é capaz de encontrar Deus e, portanto, unir-se a Ele.

Morin cria uma comparação, afirmando que os quatro elementos constituintes da compunção (*Ubi fuit*, *Ubit erit*, *Ubi est*, *Ubi non est*),[30] são como "flechas agudas capazes de abater a seus pés [de Deus] povos inteiros."[31] Ainda explica que todas as quatro foram forjadas sob o temor e sob o amor, valendo ressaltar que nas duas primeiras, *Ubi fuit* e *Ubi erit*, a predominância é do temor, ao passo que nas duas últimas, *Ubi est* e *Ubi non est*, o que predomina é o amor. A título de complementação, utilizamos o conceito de *Abgrund*, o abismo, o âmago do ser, onde é possível encontrar Deus, fomentado por Barsotti.[32] Com efeito, exatamente neste ponto, podemos traçar uma ligação entre a tradição monástica oriental, dos primeiros tempos, e a ocidental, *a posteriori*; através dos dois conceitos germânicos, o *Aufhebung* (já analisado) e o *Abgrund*.

Sobre a oração, concordamos com Tanquerey, quando ressalta que é essencialmente mística, pois a considera a partir da visão de São João Damasceno e Santo Agostinho. O primeiro diz que a oração e *ascensus mentis in Deum*, ou seja, ascenção da alma para Deus; e o segundo diz *oratio namque est mentis ad Deum affectuosa intentio*, ou seja, uma intenção afetuosa do espírito para Deus.[33] Por isso, a noção de oração apresentada é convergente com o conceito de mística e comtemplação. Com efeito, no caso do monaquismo beneditino, ao utilizar a oração em seu lema, podemos considerá-lo como essencialmente místico.

A mística dos monges negros[34] apresenta-se sob uma forma específica de oração-contemplação, ou oração contemplativa: a *Lectio*

---

[30] Os quatro elementos da compunção, são objetos de nossas análises, numa tentativa de sintetizar as explicações do autor. Entretanto, para maior esclarecimento, segue a tradução dos termos em latim encontradas no livro: *Ubi fuit*: onde esteve; *Ubi erit*: onde estará; *Ubi est*: onde está; *Ubi non est*: onde não está. Ibidem, p. 22-25.

[31] Ibidem, p. 21.

[32] BARSOTTI, Divo. **Monaquismo e Mística**. Tradução Mosteiro da Santa Cruz. Juiz de Fora: Subiaco, 2009. p. 11-12.

[33] TANQUEREY, Ad. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Tradução Rev. P. Dr. João Ferreira Fontes. Portugal, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1948. p. 287.

[34] Sobre o uso do termo para os monges beneditinos: "O monge vive a morte e a ressurreição de Cristo. O quanto se escreveu sobre a cor da veste do monge é precisamente uma advertência referente a este conteúdo: os monges 'negros' devem tornar presente na Igreja o mistério da morte de Cristo [...]" BARSOTTI, Op. Cit., p. 80-81.

Divina; que segundo Barsotti, a importância desta prática religiosa encontra-se, pois, no âmbito da espiritualidade monástica, uma vez que esta não existe sem o contato com Deus, que é possibilitado através da Palavra,[35] conforme açambarca a mística prófetica, ou seja, própria do Cristianismo, pois, se apresenta "sendo, essencialmente, uma mística cristológica."[36]

Todavia, podemos entender a *Lectio Divina* como a leitura meditada e orante das Escrituras, cuja "finalidade não é intelectual nem apologética, não se procura um estudo religioso, nem mesmo 'conhecer' a Bíblia, mas um encontro pessoal e íntimo com Deus."[37] Por isto consideramos a prática da *Lectio Divina* uma prática monástica estritamente mística, porque se baliza, não numa ciência ou numa racionalidade, mas numa espécie de união com Deus que, portanto, participa da sacralidade sobrenatural da esfera religiosa e permite a união entre sagrado e profano; natural e sobrenatural.

Para o monacato beneditino tardo-antigo, esta prática possuía alto grau de relevância, se levarmos em conta o próprio lema da Ordem, *ora et labora*, pois "São Bento não só nos exorta a entregar-nos à oração, mas também quer que nos ocupemos assiduamente com a leitura",[38] conforme observamos em sua Regra, como parte dos instrumentos das boas obras: "Dar-se frequentemente à oração"[39] e como recomendações ao leitor semanário: "Às mesas dos irmãos não deve faltar a leitura."[40] Um fator importante, é que a prática da leitura também é considerada um trabalho (*opus Dei*) e, por isto, perfaz o âmbito temático da Ordem, como afirma Leclercq "no período medieval, tal como na Antiguidade, normalmente não se lê como hoje, isto é, principalmente com os olhos, mas com os lábios."[41] Sendo assim, o fato de se ler com a boca e não somente com os olhos, confere à leitura

---

[35] Ibidem, p. 77.

[36] VAZ, Henrique C. de Lima. Op. Cit., p. 503.

[37] COLOMBÁS, Dom Garcia M., OSB. **Diálogo com Deus: Introdução à "*Lectio Divina*"**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2009. p. 5.

[38] Ibidem, p. 13.

[39] BENTO, Santo. **A Regra de São Bento: Latim-Português**. Tradução e notas D. João Evangelista Enout, OSB. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. IV, 56.

[40] Ibidem, XXXVIII, 1.

[41] LECLERCQ, Jean. **O Amor às Letras e o Desejo de Deus**. Tradução Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2012. p. 24.

tardo-antiga o título de atividade física, portanto, laborosa, uma vez que "o gesto laringo-bucal não era dissociado do trabalho dos olhos: eram acompanhados espontaneamente de um movimento dos lábios, e a *lectio divina* era, necessariamente uma leitura ativa."[42]

Mas, em que consiste, de fato e em termos práticos, a *Lectio Divina*? São Bento, não a define em sua Regra, apenas a regulamenta: "A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a '*lectio divina*'."[43] São Gregório Magno, também não a define, apenas a coloca de forma deveras poética: "Não leio a Bíblia para obter conhecimento, e sim, [...] para, na Palavra de Deus, encontrar o coração de Deus."[44] Talvez, faça uma breve menção à esta prática em seus Diálogos, entretanto, passível de interpretações: "[...] por essa união, instruídos pelas palavras da Escritura Sagrada ou secretas revelações, recebem luzes e, quando podem, eles conhecem e proferem o que sabem."[45]

Sabemos que a *Lectio Divina* era praticada por monges cristãos desde os tempos de São Bento.[46] Contudo, na ausência de maiores explicações nas fontes, somente nos resta definir a leitura orante e meditada da Sagrada Escritura a partir da *Scala Claustralium*. Este "método" foi engendrado nos termos do prior da Grande Cartuxa, Hugo de São Vítor, o Guigo II,[47] somente no decorrer do século XI, portanto, distanciado cerca de seis séculos em relação à São Bento e São Gregório Magno.

A *Scala Claustralium* consiste numa espécie de "metodologia" da *Lectio Divina*, ou seja, explica como deve ser praticada a leitura orante nos seus quatro estágios, como segue: *Lectio* (leitura atenta das Sagradas Escrituras, sem objetivo exegético; Deus fala com o homem);

---

[42] Ibidem, p. 25.

[43] BENTO, Santo. Op. Cit., XLVIII, 1-15.

[44] GRÜN, Op. Cit., p. 169.

[45] GREGÓRIO MAGNO, São. **São Bento Vida e Milagres: Segundo Livro dos Diálogos**. Tradução D. Leão Dias Pereira, OSB. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2009. XVI, 7.

[46] Tal prática se desenvolvera antes de São Bento, pois, de acordo com Colombás, São Jerônimo e São Martinho de Tours, ambos do século IV, já a praticavam. Ainda de acordo com o autor, Orígenes já mencionava a *Theía Anágnosis*, equivalente a *Lectio Divina*, portanto entre os séculos II e III. COLOMBÁS, Op. Cit., p. 14-16.

[47] COLOMBÁS, Op. Cit., p. 15.

Meditatio (percepção da mensagem espiritual do texto; o homem "rumina" o texto); *Oratio* (resposta ítima a Deus em forma de súplica, graças etc; o homem fala com Deus; *Contemplatio* (adoração e entrega muda e silenciosa; o homem sente a presença de Deus).[48]

Como sabemos, esta prática de leitura orante das Escrituras não surgiu com São Bento, pois já era um costume monástico desde o surgimento do movimento nos desertos orientais. Entretanto, vale ressaltar que, como o próprio monaquismo, que possui formas externas e anteriores ao Cristianismo, a leitura orante também não foi originária dos primeiros cristãos, pois, a origem da prática da leitura meditada de escrituras sagradas remonta às sinagogas judaicas, como prática miditativa rabínica.[49]

Cabe-nos fazer uma distinção entre a *Lectio Divina* cristã e a *haga* judaica, à luz da teoria de Chartier, no que se refere à apropriações de práticas culturais.[50] A saber, já definimos a *Lectio*, anteriormente, como uma leitura orante da Sagrada Escritura, portanto uma prática mística, monástica e cristã, que tem por objetivo a contemplação. Ao situarmos suas origens na *haga* judaica, dizemos o mesmo que Chartier, quando analisa as apropriações culturais. Afinal, não é novidade que o Cristianismo se apropriou de diversos elementos judaicos e também pagãos para corporificar a religião, desde seus templos, rituais, teologia, conceitos, práticas e uma série de outros elementos.[51] [52]

Chartier diria então que a *Lectio Divina* é uma representação da *haga*, portanto uma apropriação de uma prática anterior, agora investida de novos significados, a saber, cristãos. Mas, o que diferencia a *Lectio* da *haga* são as essências de tais práticas, ainda que uma advinda da outra. No caso da primeira, o objetivo é místico, ou seja, não exegético, portanto, o objetivo é o alcance da contemplação deífica no pleno

---

[48] COLOMBÁS, Dom Garcia M. Op. Cit., p. 15.

[49] Ibidem, p. 23.

[50] CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 17.

[51] WOODS JR, Thomas E. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. Tradução Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2008. p. 6.

[52] Defendemos o mesmo que autores como Werner Jeager, em "Cristianismo Primitivo e Paideia Grega", ao afirmar que "*Tampoco deseo comparar el espíritu griego* [...] *con el espíritu del cristianismo.*" Op. Cit., p. 9.

entendimento de suas Escrituras. Já no segundo caso o objetivo era mais exegético, no que se refere à apreensão decor da Torá; ou seja, os sábios judeus liam meditada e repetidamente a Torá ao tom de murmúrio, a fim de decorar os textos, uma vez que "para os antigos, meditar é ler um texto e aprendê-lo 'decor' [...], isto é, com todo o ser: com o corpo, pois a boca o pronuncia; com a memória, que o fixa."[53]

Em suma, sobre a mística beneditina, podemos afirmar que os monges negros "[...] consideram a ascece o 'instrumento de restauração da liberdade espiritual e de retorno a Deus', portanto, 'É a libertação da alma da argola de ferro e da tirania do corpo'."[54] Ao ressaltarmos, que a experiência mística cristã consiste exatamente na união ou mesmo quase-identidade do praticante com Deus, quando da contemplação, e que esta é alcançada através de práticas ascéticas, concordamos com Tanquerey, pois o autor evita "fazer da Ascética o estudo das vias *ordinárias* da perfeição, e da Mística o estudo das vias *extraordinárias*."[55] Neste caso, a relação entre ascese e mística pode ser observada a partir deste prisma: "Sem dúvida que, entre uma e outra, há *diferenças profundas* [...]; mas há também entre os dois estados, ascético e místico, uma certa *continuidade* que faz que um seja uma espécie de preparação para o outro [...]."[56] Ou seja, no caso da mística beneditina, esta encontra-se intimamente ligada à práticas ascéticas.

Então, a relação entre o ascetismo e a mística, no que tange o monacato beneditino, encontra-se sob o aspecto de complementação. Podemos considerar também que "Vindo do Oriente e dos Padres do Deserto, o ascetismo beneditino atenua o rigor no tratamento do corpo. Encontra-se aí a palavra de ordem *discretio*, isto é, moderação."[57] Ou seja, para os monges negros, as práticas ascéticas devem ser ponderadas, não devem ser levadas radicalmente à cabo, para se conseguir através disso uma experiência mística. Poderiam, por exemplo, considerar determinados tipos de trabalhos físicos ou atividades diversas como concernente ao ascetismo e mortificação do corpo, como a própria *Lectio Divina*.

---

[53] LECLERCQ, Jean. Op. Cit., p. 26-27.
[54] LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Op. Cit., p. 37.
[55] Tanquerey, Ad. Op. Cit., p. 7.
[56] Idem.
[57] LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Op. Cit.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AUTORIDADE EPISCOPAL A PARTIR DA ANÁLISE DAS ATAS DO VI CONCÍLIO DE TOLEDO (SÉCULO VII)

Juliana Prata da C. Mezavilla
(Graduada – PEM/UFRJ)

Introdução:

Nosso objeto de estudo neste trabalho refere-se à conduta e ao poder exercido pelos bispos na capital do reino visigodo, especificamente o estudo de tais aspectos a partir da análise das atas do VI Concílio de Toledo. Os indícios obtidos a partir da análise do documento são resultado da pesquisa iniciada em nossa graduação e integra nossa monografia de final de curso. Além disso, levantamos tais considerações com base na documentação e, ao mesmo tempo, nos debruçamos sobre a historiografia referente a este período histórico.

Desde a conversão de Recaredo em 589 percebemos certa preocupação por parte da Igreja nicena[1] em garantir sua estabilidade e organização, principalmente em Toledo, que se tornara a capital do reino desde meados do século VI. Pertinente a tal processo destacamos a ratificação de diversos privilégios episcopais pelos monarcas, já que, tais autoridades eram um dos mais importantes colaboradores para a legitimação de seus governos. Entre os mecanismos de consolidação da aliança entre a monarquia e a Igreja destacamos a reunião de concílios de fundamental importância teológica.

O VI Concílio de Toledo que nos traz a referência documental utilizada neste trabalho foi convocado pelo monarca Chintila em janeiro de 638 e percebemos significativa presença episcopal: quarenta e oito bispos estiveram presentes na Basílica de Santa Leocádia.[2] Cabe

[1] Optamos pelo uso do termo "niceno" e não "católico" quando associado à Igreja neste período da historiografia. Isto porque acreditamos que esta instituição, neste momento de assentamento, ainda está em processo de organização e não é compreendida como uma organização universal e homogênea.

[2] Os dados a respeito da igreja em que foi realizado o concílio e a quantidade de bispos presentes estão demarcados nas atas. Em: VIVES, Jose (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 233.

lembrar também que tais reuniões apresentam o fio condutor fundamentado essencialmente no elemento religioso, no entanto, eram abordados também assuntos de outras esferas do reino. Desta maneira, identificamos as assembleias conciliares como locais de confluência entre âmbitos distintos daquela sociedade.

Por conta disso, é necessário destacarmos alguns elementos presentes no cotidiano visigodo para identificarmos a atuação e, ao mesmo tempo, os limites da autoridade do bispado nesse contexto. A diferenciação social entre clérigos e leigos nos permite avaliar as relações dinâmicas[3] que permeiam estes grupos no reino visigodo neste período. Segundo Jean-Claude Schmitt, um primeiro aspecto a ser ressaltado é a complementaridade de ambas as funções no cotidiano medieval: enquanto os eclesiásticos são os mediadores entre os homens e a divindade, os leigos em contrapartida os sustentam materialmente por meio do dízimo, esmolas e demais doações.[4]

Além desta, outra fundamental diferenciação entre estas categorias é a recomendação ao celibato aos clérigos seguindo o exemplo de Cristo. Por isso, bispos e demais religiosos, de um modo geral, deveriam cumprir este voto, como já faziam os monges, adequando-se ao modelo de renúncia carnal e exaltação da pureza virginal presente na época e se distinguem dos leigos que eram orientados a cumprir o matrimônio.

Outro aspecto que difere os dois grupos é a vestimenta visto que, os religiosos não deviam usar modelos e cores de roupas e sapatos que lembrassem os laicos. No entanto, a fundamental distinção corporal era a tonsura ou a coroa raspada no alto da cabeça que garantia o privilégio de foro, ou seja, a participação quando necessária do tribunal do bispo e não da justiça comum.[5]

Já o papel do bispado, que nos interessa mais especificamente, combinava dois modos distintos de ação pastoral junto à comunidade de sua diocese. O primeiro é o ativo, como mediador por meio das

---

[3] Utilizamos aqui a classificação das relações entre clérigos e leigos estabelecida por Jean-Claude Schmitt em: SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e Leigos. *In:* ___. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc / Imprensa Oficial, 2002. p. 237-239.

[4] Ibidem, p. 239.

[5] Ibidem, p. 242.

palavras, principalmente dos sermões e o outro contemplativo, que incluía a oração.[6] Este é um novo modelo de espiritualidade que surge neste período, no qual, os bispos eram considerados sucessores dos primeiros padres da Igreja, esta alteração é de fundamental relevância para a análise da relação entre o episcopado e os fiéis.

Um elemento significativo relacionado ao papel da autoridade eclesiástica neste contexto é a educação. Isto porque o cristianismo é uma religião pautada sobre o aprendizado do livro e dentre os que têm acesso às escolas e consequentemente aos escritos sagrados os religiosos são a imensa maioria. Os clérigos eram, portanto, em grande parte dos casos, os únicos letrados desta sociedade: os sermões eram escritos em latim e, só eram lidos em grande parte das vezes, nas línguas vulgares para melhor compreensão da população.

O período analisado nesta comunicação é conhecido na historiografia como "era isidoriana".[7] Para Martin Hernandez[8] este é o século de ouro visigótico que compreende de 587 a 680 e representa a base da cultura eclesiástica espanhola, inclusive por conta das escolas de formação do clero. Tais centros de educação hispânicos eram importantes fontes de prestígio para o bispado e junto com as escolas monásticas as únicas capazes de fornecer ensino superior aos eclesiásticos. Segundo Silva: "a escola episcopal ficava sob inteira responsabilidade do bispo. Sua sede e, com frequência, parte de sua residência, era o lugar de funcionamento de tais núcleos de formação".[9] Desta maneira, cabe lembrar que praticamente toda a documentação relacionada a este momento histórico, ou seja, produzida entre os séculos VI e VIII é de origem eclesiástica.

Portanto, era inerente ao cargo de bispo um mínimo de conhecimento, de formação e é claro domínio das Sagradas Escrituras. Além

---

[6] BORBOLLA, Ángeles G. de la. **La imagen del obispo hispano en la Edad Media**. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 38.

[7] ORLANDIS, José e RAMOS-LISSON, Domingo. **História de Los Concílios de la Espana Romana y Visigoda.** Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 164.

[8] MARTIN HERNANDEZ, Francisco. Escuelas de Formación del clero en la España visigoda. **La Patrologia Toledana-Visigoda.** XXVII Semana Española de Teologia, Toledo, 25-29 sept. 1967. Madrid: CSIC, 1970. p. 66.

[9] SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos nos séculos VI-VII. **História: Questões & Debates**, Editora UFPR, Curitiba, n. 37, p. 65-82, 2002.

desta formação inicial há diversos indícios também de que alguns religiosos dominassem a retórica e o grego, além do acesso a fontes pagãs, que na grande maioria dos casos estava ao alcance deles em importantes bibliotecas. Delimitamos inicialmente os elementos relacionados à influência e ao poder exercido pelo bispado na sociedade visigoda. Neste sentido, identificaremos então a partir de então tais aspectos com base nos indícios presentes no conjunto de cânones do VI Concílio de Toledo.[10]

Atribuições do bispado na sociedade hispano-visigoda:

Na análise da documentação percebemos, por diversas vezes, aspectos que ratificam a manutenção do papel de respeito que a figura do bispo representava perante a sociedade medieval. Este modelo de conduta estava baseado essencialmente em referências contidas no Novo Testamento, mais especificamente nas cartas paulinas.[11] Podemos destacar também a função jurídica, administrativa e principalmente a assistencialista exercida pelo episcopado, isto porque, ficava a cargo de tais autoridades a preocupação com pobres, enfermos e peregrinos, além da construção de templos religiosos e da indicação de exemplo de perfeição ética e moral.[12]

Uma das funções do episcopado consistia na redação das atas conciliares, por conta disso, era fundamental ter além do reconhecimento da autoridade intelectual junto aos demais clérigos, significativa capacidade de influência sobre as autoridades políticas máximas do período, os monarcas. Estes dados indicam a certeza de que o processo de

---

[10] Nosso trabalho está norteado pelas questões metodológicas propostas por Bardin, principalmente a partir dos aspectos relacionados à análise de conteúdo. Delimitamos assim três fases essenciais nesta pesquisa: o levantamento da documentação e o material de suporte, leitura crítica da bibliografia escolhida e, por fim, a sistematização das descobertas e de conclusões. Cf.: BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 95.

[11] FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los Obispos. *In:* López Salvá, Mercedes. **De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo.** Madri: Libros Pórtico, 2010. p. 16.

[12] BORBOLLA, Ángeles G. de la. **La imagen del obispo hispano en la Edad Media**. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 39.

normatização da sociedade e controle social foi estreitamente influenciado pelo bispado.

Entre as obrigações do bispado incluía-se também à visita às igrejas grandes e pequenas e aos mosteiros, o que implicava em viagens constantes.[13] Além disso, eles deveriam assistir aos concílios celebrados em Toledo, sede metropolitana, e aos regionais. No entanto, quando por motivo de doença ou idade avançada não pudessem estar presentes, o indicado seria enviar um representante e uma carta de justificativa.

Deste modo, um elemento essencial para a análise do modelo de conduta dos eclesiásticos sugerido pela Igreja e posteriormente do papel de poder e de autoridade episcopal na sociedade visigótica durante o contexto delimitado pelas atas do VI Concílio de Toledo é a preservação de uma boa imagem. Isto porque o bispado tinha participação essencial na administração terrena e espiritual e concentrava atribuições de caráter civil e religioso.[14]

Nosso objeto de estudo vincula-se, desse modo, às relações estabelecidas no âmbito religioso, mas como já vimos acima, também dialoga com as demais esferas do reino. Neste sentido, consideramos essencial destacar como importante indício para nossa reflexão os escritos eclesiásticos no processo de normatização da sociedade. Nosso trabalho está inserido então entre a história política, as relações de poder e a esfera religiosa.

A partir de 589, ao tornar a Igreja nicena a vertente religiosa oficial do reino visigodo, Recaredo proporciona pela primeira vez um panorama de coesão. Ou seja, ao alcançar uma unidade confessional por meio da fé o monarca conseguiu também fortalecer os âmbitos político e social. Este foi o período em que o reino de Toledo conheceu maior estabilidade em relação aos aspectos culturais, políticos e administrativos.[15]

---

[13]*ARCE, Javier*. **Esperando *a los* árabes. *Los* visigodos *en* Hispania *(*507-711*)***. *Madri*: *Marcial Pons*, *2011*. p. 267-269.

[14] Grande parte da historiografia define o bispo como representante urbano de maior importância e hierarquia no cristianismo neste período histórico. Como por exemplo, em: RUCHESI, Fernando. El obispo y sus roles públicos en la Galia Merovingia; Designación, funciones y su alcance en los siglos VI y VII d. C.. **SIGNUM** – Revista da ABREM [Online], v. 13. n. 1, p. 70-93, 2012: p. 71.

[15] GUERRAS MARTÍN, Maria Sonsoles. **A teoria política visigoda.** Veritas, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 369-378, 1995. p. 371.

A partir deste momento podemos afirmar que a monarquia visigótica passa a reconhecer o poder e a influência institucional da Igreja e da hierarquia eclesiástica nas diversas esferas do reino.[16] Esta aliança entre o poder civil e o religioso origina uma série de intervenções recíprocas nos dois âmbitos.[17] A posição episcopal neste período já conta grande responsabilidade e influência na sociedade, elementos estes que integram este processo maior marcado pela consolidação e organização da Igreja. É assim, que esta instituição fundamenta sua importância e destaca-se como agente de normatização social.

Apesar de ser considerado o chefe espiritual de uma determinada comunidade, o bispo não detinha autonomia total nas decisões. As determinações aplicadas eram aquelas prescritas nos concílios e em muitos casos, somente o episcopado em conjunto aliado à deliberação do metropolitano ratificava as resoluções, essencialmente as relacionadas às questões internas da Igreja.

Análise do objeto no documento:

A edição das atas do VI Concílio de Toledo utilizada neste trabalho é bilíngue latim-espanhol, organizada por José Vives, na Espanha, no ano de 1963. A reunião foi convocada em 9 de janeiro de 638 pelo monarca Chintila e teve significativa participação episcopal, incluindo os responsáveis pelas principais dioceses hispânicas: Narbona, Braga, Sevilha, entre outras.[18]

Os dezenove cânones conciliares podem ser divididos então de acordo com o assunto tratado por cada um deles. Nos três primeiros percebemos certa preocupação com a igualdade da Trindade, com a condenação das heresias e com a inviolabilidade da fé nicena pelos judeus. A partir do IV cânone observamos indicações mais específicas ao nosso tema de pesquisa: recomendações em relação à postura dos bispos. Entre eles, a condenação dos clérigos que alcançam cargos

---

[16] GARCIA-MORENO, Luís A. **História de España visigoda**. Madri: Cátedra, 1989. p. 112.

[17] ORLANDIS, José. **Hispania y Zaragoza en la Antiguedad Tardia: estudios varios**. Saragoça: Universidad de Zaragoza, [s.d.]. p. 44-45.

[18] VIVES, Jose (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos.** Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 233.

eclesiásticos por dinheiro e a simonia, ou seja, a venda de cargos ou de riquezas "espirituais".[19] Podemos citar ainda a demarcação clara de necessidade de separação dos bens que pertencem aos eclesiásticos daqueles de propriedade da Igreja.[20]

Estas referências estão presentes nas atas, entre outras razões, por conta da necessidade da manutenção do papel de respeito que o bispo representava perante a sociedade, esta imagem não poderia estar associada ao comércio espiritual.[21] Principalmente, porque grande parte da população pertencia ao grupo dos não privilegiados economicamente.

O abandono do hábito religioso é também considerado como inaceitável no documento e quando houver permanência na violação dos votos recomenda-se que o bispado force o retorno às funções religiosas. Caso não seja possível, é orientada a excomunhão, inclusive para aqueles que insistirem em cumprimentar os errantes.[22] No entanto, quando há o arrependimento inicial é indicada à tonsura dos homens e a reintegração das mulheres ao monastério.

É reforçado no VIII[23] cânone que cabe ao bispado o castigo ou a absolvição nestas situações, legitimando assim mais uma vez a autoridade episcopal em sua localidade, é ratificado que o principal critério para tais decisões seja a idade. Isto porque quando a violação dos votos religiosos é feita por jovens é recomendada à reconciliação ao antigo matrimônio.

A partir daí, percebemos nas atas a preocupação com os servos pertencentes à Igreja que foram libertos. Em relação a isso, é ressaltada a necessidade da apresentação da carta de liberdade para o sucessor quando o bispo daquela diocese morrer, caso contrário, voltará à condição servil. Ainda neste sentido, orienta-se que a educação e instrução dos descendentes destes libertos fiquem a cargo do bispado de

---

[19] Ibidem, p. 237.

[20] Ibidem, p. 237-238.

[21] SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. *In:* BASTOS, M. J.; FORTES, C. C.; SILVA, L. R. (Org.) Encontro Regional da Abrem, 1, Rio de Janeiro, 08 a 10 de novembro de 2006. **Atas...** Rio de Janeiro: H P Comunicação, 2007. p. 212.

[22] VIVES, Jose (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos.** Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 238-240.

[23] Ibidem, p. 239.

cada região, o que deve indicar a existência de especificidades locais.[24]

Ao mesmo tempo, em diversas referências percebemos por parte da Igreja certa delimitação de tais poderes de maneira que o comportamento inadequado do bispado não trouxesse grandes prejuízos ao patrimônio niceno. Deste modo, ao mesmo tempo em que incentivavam os bispos a praticarem a caridade também criticavam aqueles que tentavam apropriar-se de tais direitos para aumentar sua popularidade.

Depois disso, iniciam-se preocupações efetivamente jurídicas e políticas na reunião conciliar, como a proibição da condenação de qualquer pessoa sem a presença de um acusador legal exceto para os crimes cometidos contra o monarca ou que desfavorecesse o próprio reino. Para esses crimes de traição ao monarca e ao seu grupo a pena indicada é a excomunhão, porém caso haja o arrependimento o rei pode conceder o perdão, após diversas penitências e do cumprimento da justiça.[25]

É defendida a concessão de privilégios e cargos para aqueles que são fiéis ao príncipe, incluindo o direito de hereditariedade de tais benefícios. A partir do cânone XVI é ratificada a inviolabilidade da família real, ressaltando inclusive a importância da defesa, quando necessário, da descendência monárquica.[26] Além disso, encontramos também preocupação efetiva com relação ao processo de sucessão de Chintila, isto porque, se tornam proibidas campanhas de sucessão real estabelecem-se alguns critérios específicos para a eleição de um novo rei.

Conclusões Finais:

Assim, a partir da proposta estabelecida por essa comunicação estivemos atentos a indícios, no documento, das categorias utilizadas para a construção do discurso eclesiástico no processo de legitimação da autoridade episcopal no reino visigodo durante meados do século VII. Sendo assim, torna-se evidente a influência que os religiosos exerciam na produção cultural e consequentemente no âmbito ideológico da sociedade visigoda.

---

[24] Referências presentes nos cânones IX e X, em: Ibidem, p. 240.
[25] Ibidem, p. 241.
[26] Ibidem, p. 242-245.

A análise da documentação embora nos permita examinar uma série de questões relacionadas à autoridade do bispo nesta sociedade não garante a apresentação de um projeto eclesiástico fechado, previamente deliberado e sistemático. No entanto, algumas concepções contidas em seu interior podem ser identificadas a partir dos conselhos, recomendações e proibições presentes nos cânones. A delimitação destes aspectos é essencial para a compreensão da amplitude do poder exercido pelos bispos neste momento do reino visigodo e, ao mesmo tempo, da diversidade de esferas alcançadas por tais figuras no interior desta sociedade.[27]

[27] FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los Obispo. *In:* López Salvá, Mercedes. **De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo**. Madri: Libros Pórtico, 2010. p. 14.

O ISOLAMENTO ASCÉTICO NA PERSPECTIVA DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)

Juliana Salgado Raffaeli[1]
(Mestranda - PEM/PPGHC/UFRJ)

Introdução

A discussão sobre o isolamento ascético não comunitário se fez presente na Hispânia visigoda por meio de documentos da instituição eclesiástica, tais como epístolas, cânones conciliares, regras monásticas e hagiografias. Neste trabalho, interessamo-nos pela análise da perspectiva de Isidoro de Sevilha, figura que foi referência para o seu período no concernente à normatização. Os trabalhos do sevilhano que pautaram nossa análise foram *De ecclesiasticis officiis,* com especial atenção à tipologia monástica que apresenta, e *Regula Isidori*, em particular o capítulo voltado aos monges, observando o que se refere à vida em isolamento ascético.

Buscamos ressaltar a questão eremítica do ponto de vista daqueles que estão preocupados com a regulamentação das práticas religiosas, sobretudo as que fugiam ao controle das autoridades competentes. Este trabalho tem como objetivo, portanto, definir e problematizar o tema da ascese, tendo como referência a documentação antes mencionada. Tal preocupação está associada ao nosso projeto de dissertação de mestrado, ainda em fase de desenvolvimento, que busca comparar a produção textual episcopal sobre o eremitismo no reino visigodo do século VII e o defendido e relatado pelo asceta monástico Valério do Bierzo.

Nas duas obras destacadas observamos, em relação a essas práticas monásticas, uma aparente contradição entre os posicionamentos do bispo. Objetivamos entender como essas afirmativas são construídas e qual o seu propósito de produção.

---

[1] Bolsista CAPES.

Levando em consideração o contexto visigodo do século VII, não é possível desconsiderar a importância da posição de uma das autoridades religiosas mais expressivas da igreja local: Isidoro. Ele foi bispo metropolitano de Sevilha e influenciou fortemente a vida política, social e religiosa da *Hispania* visigoda e pode ser considerado um produtor legítimo de capital simbólico[2] para a hierarquia eclesiástica. Entre seus contemporâneos, suas obras foram disseminadas e comentadas amplamente de forma elogiosa.[3] A preeminência de Isidoro na península teria lhe conferido uma espécie de "tutela" sobre o reino visigodo, ao que se associou a presidência de dois concílios: um provincial, o II de Sevilha, e um geral, o IV de Toledo.[4] Além disso, destaca-se a sua boa relação com reis, bem como suas reflexões sobre a monarquia e o exercício do poder político e eclesiástico.[5]

Esse texto corresponderia a aspectos de um movimento interno de fortalecimento da Igreja local durante o século VII, que, entre outras características, apresentou modelos de conduta, além de reforçar a hierarquia e a autoridade eclesiásticas. Em consonância com esta proposta, verifica-se uma inegável preocupação com a atividade mo-

---

[2] Dentro da lógica de Pierre Bourdieu de produção de capital simbólico do campo religioso, seriam aqueles pertencentes ao grupo que detinha o monopólio e a legitimidade na produção dos bens de salvação.

[3] AMARAL, Ronaldo. Isidoro de Sevilha. Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia tardo antiga. **Brathair**, n. 8, v. 1, p. 40-49, 2008. p. 41-43; DIAZ Y DIAZ, M. C. Isidoro en la Edad Media Hispana. *In:* **Isidoriana**. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento. León: Centro de Estudios "San Isidoro", 1961. p. 345-387.; FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. *In:* CANDAU MORON, José M., GASCÓ, Fernando, RAMIREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). **La conversión de Roma**. Cristianismo y Paganismo. Madrid: Clássicas, 1990. p. 259-286.

[4] Os concílios gerais ou "nacionais" deveriam tratar de questões de fé ou interesse comum para todas as dioceses. A recomendação era de que se reunissem, tanto os bispados da *Hispania* quanto da Gália, para responder às demandas levantadas nos concílios provinciais. Cf. ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concílios de la España**. Plampona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986. p. 182-184.

[5] FONTAINE, J. El "tutor" del reino de Toledo. *In:* ___. **Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de La cultura hispánica en tiempos de los visigodos**. Madrid: Encuentro, 2002. p. 99.

nástica. O cenobita proposto modelarmente por Isidoro deveria viver em comunidade, reconhecer a autoridade abacial, desprezar os bens materiais e se afastar de todos os tipos de vícios. Em contraposição, apesar de ter sido considerado um bom tipo de prática religiosa, no *De eclesiasticis officiis*, o autor adverte que o isolamento fora da sociedade monástica tenderia a estimular os vícios, já que o afastamento facilitaria o aumento dos desejos, como vanglória e busca da fama. [6]

Influências no monacato peninsular ibérico

O monacato ocidental foi fortemente influenciado pelo modelo religioso oriental, elemento que pode ser visto na organização dos mosteiros, nos quais foram ressaltados regras e modos de vida com elementos dos grupos monásticos siro-palestinos.[7] A influência da corrente priscilianista na Hispânia, a partir do século IV, também pode ser atribuída a essas referências orientais. Um dos elementos dessa relação teria decorrido do vínculo discipular de Prisciliano com um monge egípcio, Marco, tendo dele baseado seu "modo de interpretar as escrituras".[8]

O priscilianismo pode ser considerado um desvio, do ponto de vista da ortodoxia, do grande movimento de ascetismo que havia na Hispânia no século IV. Os seguidores desta corrente foram muito numerosos, atraídos provavelmente pela experiência ascética e mortificadora de seu fundador. Tais elementos encontraram terreno fértil na Península Ibérica daquele momento, uma vez que os exercícios edificantes praticados pelos ascetas fervorosos eram os mesmos identificados com os priscilianistas, o que dificultava a diferenciação dos que eram "influenciados" pelo grupo. Após a rápida propagação dos seus preceitos, a condenação de Prisciliano como herege teve como

---

[6] SILVA, Leila Rodrigues da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis* e *Regula Isidori*. *In:* LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (Org.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 1-9.

[7] FERNANDEZ ARDANAZ, Santiago. O monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X. **Antiguidad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía**, n. 16, p. 203-214, 1999. p. 204.

[8] Ibidem, p. 206.

desdobramento uma apoteose popular em seu favor.[9] A atribuída falta de submissão à hierarquia eclesiástica levou à busca por legitimação das suas posturas em textos apócrifos.[10]

Apesar disso, a história do priscilianismo e do ascetismo hispânico não são exatamente as mesmas. Cânones do Concílio de Elvira - realizado na primeira metade do século IV - apontam para avançados graus de profissão de ascetismo cristão anteriores ao surgimento destes heterodoxos, que não se configuravam de forma esporádica ou isolada.[11] Em alguma medida a questão priscilianista colocou em risco o ascetismo hispânico,[12] uma vez que chamou atenção das autoridades episcopais para a prática ascética local. A acusação de heresia a esse grupo acabou aumentando as restrições e normatizações em relação aos ascetas em geral. Assim, tornaram-se objeto de maior cuidado dos bispos, que passaram a vê-los com receio das características tomadas, então, como possivelmente heterodoxas.

O monacato teve grande importância na vida religiosa e social da Península Ibérica. Os monastérios apareceram na região, após o século VI, como instituições de grande vigor e integrados nas estruturas da sociedade visigoda. As regras monásticas iam além de normas de conduta religiosa, tornavam-se manuais necessários à organização e administração dessas instituições e das propriedades que a cercavam.[13] A vida em comunidade cenobítica encontrou seu auge de aceitação e desenvolvimento[14] em meios às disputas de poder entre bispos e abades pelo seu patrimônio.[15] O eremitismo, ao contrário, seguia sem esse controle efetivo no noroeste da península, o que gerou uma postura de oposição a ele, que seria expressiva no século VII.[16]

---

[9] FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. **La cura pastoral en la España romanovisigoda.** Roma: Artes Gráficas, 1955. p. 440-442.

[10] COLOMBÁS, Garcia M. **El monacato primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 291.

[11] FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. Op. Cit., p. 451.

[12] COLOMBÁS, Garcia M. Op. Cit., p. 291.

[13] DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. **Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1987. p. 169-170.

[14] CORULLÓN, Isabel. **El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a traves de las fuentes leonesas I.** Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial. León, v. 26, n. 64, p. 48-62, 1986.

[15] DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. Op. Cit., p. 18.

[16] CORULLÓN, Isabel. Op. Cit., p. 49-50.

Apesar da influência dos escritos e relatos da ascese monástica oriental - sobretudo relacionada aos modelos anacorético e cenobítico - o monacato ocidental não deve ser entendido como um produto simplificado da vida monástica oriental. A despeito do passado comum, apresentado anteriormente, houve, em paralelo, um desenvolvimento do *modus vivendi,* que daria origem a características genuinamente ocidentais dessa vida religiosa.[17]

Em relação ao noroeste da Península Ibérica no período visigodo, a romanização heterogênea do território se desdobrou em um processo de evangelização que também não foi uniforme. Tal processo se dedicava inicialmente às áreas urbanas, penetrando tardiamente nas zonas rurais, sobretudo naquelas pouco romanizadas. Nessas regiões, o monacato apresentava-se como um atrativo, fosse ele em comunidade ou em reclusão.[18]

Alguns autores antigos e medievais se preocuparam, no âmbito da literatura religiosa, com o estabelecimento de tipologias monásticas, que buscavam definir os modelos existentes entre os bons e os maus monges.[19] As primeiras destas classificações, na literatura cristã, apontavam o anacoretismo como uma boa forma de vida religiosa. Tais indicações podem ser vistas em documentos como *Consultationes Zacchaei et Apolloni*, datado do século IV.[20] Este mesmo documento, de autoria anônima, indicava a vida anacoreta como a melhor entre as aprovadas. Outros textos teológicos posteriores, como *Epistula ad Eustochium*, de Jerônimo, passaram a definir o cenobitismo como forma ideal e privilegiada, mantendo o anacoretismo como um formato de monacato aprovado.

> No Egito existem três classes de monges. Primeiro, há os chamados Cenobitas [...], ou, como diríamos, homens que vivem

---

[17] AMARAL, Ronaldo. **A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social**. São Paulo: UNESP, 2009. p. 46.

[18] CORULLÓN, Isabel. Op. Cit., p. 49.

[19] Vale ressaltar que a palavra *monachus* foi utilizada primeiramente para se referir ao asceta solitário, bem como "mosteiro" expressava o lugar em que estes homens religiosos se recolhiam. Cf.: FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. Op. Cit., p. 458.

[20] DIETZ, Maribel. Monastic rules and wandering monks. *In:* ____. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800.** University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105.

> em uma comunidade. Em segundo lugar, estão os Anacoretas, que vivem no deserto, cada homem por si mesmo, e são assim chamados porque eles se retiram da sociedade humana. Em terceiro lugar, há a classe chamada Remoboth, um tipo muito inferior e pouco considerado, peculiar à minha própria província, ou, pelo menos, originado lá. Estes vivem juntos em grupos de dois ou três, mas raramente em maior número, e não estão vinculados a nenhuma regra, e fazem só o que escolhem.[21]

Vale ressaltar que, em diversos outros momentos, essa prática de isolamento ascético é descrita como um afastamento posterior a um aperfeiçoamento da vida cenobítica.[22]

O isolamento ascético não comunitário

No capítulo sobre os monges do *De eclesiasticis officiis*, após uma breve narrativa acerca do surgimento do monacato e de seus principais representantes, o bispo os distingue em seis tipos, sendo três deles bons e outros três que deveriam ser evitados a todo custo. Assim, o autor apresenta o eremitismo e o anacoretismo, formas monásticas que pressupõem o isolamento como modo de edificação moral,[23] diferenciados entre si e classificados como bons. Entretanto, a terceira configuração, e a mais recomendada dentre os três, seria a cenobítica.[24] Os três gêneros ruins, a saber, são os "falsos anacoretas", os sarabaítas e os circunceliões, descritos pela permanência de seus vícios como versões

---

[21] "*Et quoniam Monachorum fecimus mentionem, et te scio libenter audire, quae sancta sunt, aurem paulisper accommoda. Tria sunt in Aegypto genera Monachorum. Unum, Coenobitae, [...], nos in commune viventes possumus appellare. Secundum, Anachoretae, qui soli habitant per deserta; et ab eo quod procul ab hominibus recesserint, nuncupantur. Tertium genus est, quod Remoboth dicunt, deterrimum [al. teterrimum] tque neglectum, et quod in nostra provincia aut solum, aut primum est. Hi bini vel terni, nec multo plures simul habitant, suo arbitratu ac ditione viventes*" Cf: JEROME. Epistula ad Eustoquium. *In:* SCRAFF, Philip; WACE, Henry. *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*. Volume 6. New York: Christian Literature Publishing Co., 1893. p. 22. Tradução do inglês nossa.

[22] DIETZ, Maribel. Op. Cit., p. 75.

[23] Segundo a tipologia de Isidoro de Sevilha, eremitas são aqueles que se afastam do mundo e provam os desertos. Já o anacoretismo classifica aqueles que, aperfeiçoados na vida monástica, recolhem-se em celas separados do contato humano, passando o resto da vida em contemplação a Deus. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit., p. 133.

[24] Com base na mesma tipologia, cenobitas são homens que, abrindo mão de todas as suas posses, passam a viver em comunidades monásticas. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit., p. 132.

deturpadas dos modelos ideais.[25]

O anacoreta isidoriano é um dos tipos ideais de monge indicado, porém não associado ao termo "eremita". Para o sevilhano, existia uma distinção entre os dois tipos de isolamento ascético. O primeiro estava relacionado a um aperfeiçoamento cenobítico e consistia em se reservar a uma cela. O segundo tratava daqueles que se isolavam nas montanhas/desertos para contemplação.[26]

> A primeira classe é dos **cenobitas**, que fazem a vida comum a exemplo daqueles santos de Jerusalém que, em tempos dos apóstolos, vendiam todos seus bens e os distribuíam entre os pobres e conviviam em santa comunidade, sem chamar de seu a nada [...].
> A segunda classe é dos **eremitas**, quem, distanciando-se do mundo, provando os desertor e as vastas solidões a imitação de Elias e João Batista, que se internaram no ermo. Estes eremitas movidos de um incrível desprezo do mundo unicamente se encontram felizes na solidão [...].
> A terceira classe é a dos **anacoretas**, que depois de aperfeiçoados na vida cenobítica, se recluem em pequenas celas, separados de todo contato humano, sem consentir que nada os abordem, passam a vida apenas em contemplação de Deus.[27]

Em sua regra monástica, entretanto, o sevilhano dedica grande parte de um capítulo a proibir seus monges de abandonar a vida em comunidade para abraçar a vida de ascetismo em solidão.[28]

---

[25] Os gêneros classificados como ruins na tipologia isidoriana não constituem aqui nosso objeto de análise.

[26] ISIDORO DE SEVILHA**. De los ofícios eclesiásticos**. Introducción y traducción, Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007. p. 133.

[27] *"La primera clase es la de los cenobitas, que hacen vida común a ejemplo de aquellos santos de Jerusalén que, en tiempo de los Apóstoles, vendían todos sus bienes y los distribuían entre los pobres y convivían en santa comunidad, sin llamar suyo a nada […]. La segunda clase es la de los eremitas, quienes, alejándose del mundo, poblaron los desiertos y las vastas soledades a imitación de Elías y Juan Bautista, que se internaron en el yermo. Estos eremitas, movidos de un increíble desprecio del mundo únicamente se encuentran felices en la soledad […]. La tercera clase es la de los anacoretas, que después de perfeccionados en la vida cenobítica, se recluyen en pequeñas celdas, apartados de todo contacto humano, sin consentir que nadie se les acerque, pasan la vida en sola contemplación de Dios"*. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. **De los ofícios**… Op. Cit., p. 132-133. Tradução do espanhol nossa.

[28] ISIDORO DE SEVILHA. **Reglas Monásticas.** Edição de Campos Ruiz, J. e Roca Meliá, I. Madrid: La Editorial Catolica, 1971. p. 117-118.

> Não solicitará para si uma cela separada, afastada da comunidade, para que, a pretexto de reclusão, será usado para vício urgente ou oculto, e, sobretudo, para incorrer em vanglória ou em ânsia de fama mundana, pois muitos querem excluir-se ou ocultar-se para adquirir renome, conhecidos e honrados por sua reclusão. Pois, na realidade, todo o que se separa da multidão para descansar, quanto mais se separa da sociedade, menos se esconde. Portanto, é preciso residir em uma santa comunidade e levar uma vida a vista, para que, se houver algum vicio poder remediá-lo e não ocultá-lo.[29]

A posição de Isidoro sobre as modalidades de monge, então, pode ser percebida como admitindo a possibilidade de viver a vida ascética fora da comunidade monástica – como eremita – ou dentro dela – como anacoreta e cenobita –, mas considerando a primeira opção – eremítica – como a última aconselhável dentre as opções louváveis.[30] Dessa forma, subentende-se que essa categoria só seria um tipo aprovado dentro dos rígidos parâmetros idealizados de vida santa.

O entendimento dessas tipologias demonstra a historicidade dos termos, os quais correspondiam a seus contextos e necessidades. O crescente interesse pela normatização da sociedade cristã ocidental levou as autoridades eclesiásticas a buscarem sistematicamente mecanismos de controle das muitas formas religiosas que se manifestavam, que passou a ser vista como grande perigo para a santidade, com o risco de ser convertida em vanglória, amor próprio e egoísmo.[31] A posterior preferência ao cenobitismo, vinculado à obediência a uma regra e a um abade, com anuência do bispo da região, explica-se nesse contexto de organização institucional.

---

[29] "*Nullus separatam cellam a coetu remotus sibimet expetet, in qua subsidio reclusionis aut instante aut latenti uitio seruiat et máxime uanae gloriae incurrat aut mundialis opinionis fame; nam plerique proinde reclusi latere uolunt ut pateant; ut qui uiles erant aut ignorantur foris positi, sciantur adque horentur inclusi. Nam reuera omnis qui pro quiete a turbis discedit quanto magis a publico separatur tanto minus latet. Opportet ergo inter sanctam societatatem conmorare adque sub testimonio uitam suam transigere ut siquod in eis uitiosum est, dum nom celatur curetur*". Cf: ISIDORO DE SEVILHA. **Reglas Monásticas.** Op. Cit., p. 117-118. Tradução do espanhol nossa.

30 FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. Op. Cit., p. 481-482.

[31] Idem.

Conclusões

A primeira posição de Isidoro, expressa no *De eclesiasticis officiis,* pode ser apreendida como admitindo a possibilidade de viver a vida ascética dentro ou fora da comunidade monástica de forma idealizada, mas considerando a reclusão total ou parcial como as últimas aconselháveis dentre as opções aceitas.

No segundo momento, na regra monástica, observamos uma expressão do crescente interesse pela normatização da sociedade cristã ocidental, levando as autoridades eclesiásticas a buscarem sistematicamente mecanismos de controle das muitas formas religiosas que se manifestavam, que passou a ser vista como grande perigo para a vida ascética, com o risco de ser convertida em vanglória, amor próprio e egoísmo.

Em alguma medida, a questão priscilianista colocou em risco o ascetismo hispânico, uma vez que chamou atenção das autoridades episcopais para a prática ascética local. A acusação de heresia a esse grupo acabou aumentando as restrições e normativas em relação aos ascetas de modo geral.

Entendemos que a normativa produzida pelo bispo tem por objetivo confirmar e exercitar a sua autoridade na produção do capital simbólico do campo religioso. Definindo, nesse processo, aqueles que são considerados produtores legítimos ou leigos. Dentro dessa abordagem, acreditamos que suas considerações acerca dos monges e sua tipologia nas duas obras em questão não expressam uma contradição. As questões assinaladas, assim como a forma de fazê-lo, associam-se ao gênero textual ao qual cada documento se vincula e do objetivo da produção de cada um desses textos isidorianos.

PODER E ALTERIDADE NO MOVIMENTO EXPANSIONISTA PORTUGUÊS DO SÉCULO XV

Katiuscia Quirino Barbosa
(Doutoranda - UFF)

Introdução

Os estudos de História Política na Idade Média ganharam fôlego a partir da década de 1970, notadamente pela utilização de conceitos oriundos de outras Ciências Sociais, destacando-se, nesse sentido, a noção de poder "importada" da Antropologia e largamente aplicada pelos historiadores da "Nova História". A aproximação entre História Política, doravante entendida como História do Poder e das ideias Políticas e não mais como uma apologia ao factual, tampouco como um panegírico de notórios chefes de Estado, e História da Cultura se faz perceber, sobretudo, a partir da renovação historiográfica no campo da História Cultural, observada no final da década de 1980, o que nos leva à pesquisas que enfatizam a produção do Imaginário Político e a relação entre Cultura e Poder.

No que tange aos estudos sobre o imaginário político português baixo medieval, destaca-se nos últimos anos a larga produção historiográfica sobre o poder régio e suas formas de representação durante a Dinastia de Avis. Nosso objetivo neste artigo é a análise das formas de representação do poder na África negra, isto é, a concepção do poder no imaginário político do "outro", na literatura portuguesa da segunda metade do século XV, considerando a produção cronística avisina e os relatos de viagem do período.

O poder na Idade Média

Na década de 1970 , quando Le goff publica o artigo intitulada "seria a política a ossatura da história"[1] o autor aponta a importância

[1] LE GOFF, Jacques**. O Maravilhoso e Cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990.

da utilização de conceitos oriundos da antropologia e da sociologia nas pesquisas históricas, destacando a contribuição destas áreas de conhecimento aos estudos de História política, sobretudo, a partir da problematização da noção de poder. Assim, a partir do contato com outras ciências sociais a história política, relegada pelos annales, ganhou folego. Não falamos, contudo, de um tipo de História que valoriza o factual ou, nas palavras de Le goff, o superficial e sim de outra pespectiva de se fazer história política inserida dentro do movimento de renovação da historiografia, encabeçado por Le goff, conhecido como "A Nova História". Observa-se, doravante a proliferação de estudos em História política que analisam o político a partir da ótica do poder, cara contribuição da antropologia política que irá fomentar a emergência da antropologia histórica. Nesse sentido, Le goff destaca que *onde o político dava a ideia de superficialidade o poder traz uma noção de profundidade.*[2]

No referido artigo, Le Goff aponta para as novas possibilidades que esse campo apresenta para a Idade Média. Segundo o autor, a nova história política medieval tende a valorizar a importância dos símbolos, dos cerimoniais e das representações de poder o que tem ajudado a revalorizar o papel da realeza na dinâmica do feudalismo, descartando a ideia que vigorava de que as instituições monárquicas e o sistema feudal eram conceitos antitéticos. De acordo com Le goff o que colaborou para essa renovação na abordagem da política medieval foram as contribuições conceituais que a antropologia e a sociologia trouxeram ao estudo de História política, sobretudo, a partir da utilização da noção e poder.

Nessa perspectiva, destaca-se a obra do historiador alemão Percy Ernest Scrhamamm , na década de 1950, sobre as insígnias da realeza durante a Idade Média. O autor traz a tona um estudo sobre os símbolos do poder, tais quais a coroa, o cetro, e o trono, assinalando a importância desses elementos que, além de política, também era religiosa. Assim, Scrhamamm aponta a essencialidade da Coroa, uma vez que era um elemento capaz de concentrar em si todo o simbolismo político-religioso medieval. A obra de Scrhamamm trata dos símbolos, das representações de poder, sendo, portanto um prelúdio do que após

[2] Ibidem, p 282.

a "ascensão" da Nova História , na década de 1970 passou a ser conhecida como História do imaginário político.

Sem dúvida a chamada História das mentalidades e o imaginário político tem sido, nas últimas décadas , terrenos férteis para o estudo de política na Idade Média. Nesse ponto, destacamos aqui temas sobre os quais se debruçam grande parte da historiografia sobre imaginário político medieval: a origem do poder da realeza e as formas de representação desse poder. Só para ilustrarmos o quadro historiográfico mais recente, ressaltamos a relevante produção sobre a Península Ibérica a partir de autores como o historiador castelhano José Manuel Nieto Soria,[3] a historiadoras portuguesas Ana Maria Alves[4] e Rita Gomes Costa (A *Corte dos reis de Portugal* no final da Idade Média e A reflexão antropológica na história da realeza medieval) e Teófilo Ruiz.[5]

O Imaginário Político Português no final da Idade Média é um tema que nos últimos anos tem sido largamente estudado nas universidades brasileiras, o que se relaciona com a atuação de alguns laboratórios de pesquisa como, por exemplo, o *Scriptorium.* À luz dessa temática destacam-se os trabalhos referentes à legitimação do poder monárquico por parte da Dinastia de Avis ao longo dos séculos XIV, XV e XVI. Dentro dessa perspectiva, observa-se a proliferação de discussões acerca da construção do Estado português, considerando, sobretudo, a sua dimensão simbólica. Nesse sentido, destacamos aqui algumas obras vinculadas ao Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF, *Scriptorium,* que se relacionam com a nossa pesquisa, são estas: *Pera Espelho de Todollos Uivos: A imagem do Infante D. Henrique na Crônica da Tomada de Ceuta*·,[6] de Sílvio Galvão de Queiróz, *Construção de um Infante Santo em Portugal* [7] de Clinio Amaral, *Do azambujeiro bravo à mansa oliveira portuguesa: A prosa civilizadora da*

---

[3] "Imagenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII e "Fundamentos Ideológicos del poder real em Castilla", ambas da década de 1980

[4] "As entradas régias portuguesas" e " a etiqueta de corte no período manuelino"

[5] Une royaté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge. **Annales, Economia, Sociedade, Civilização.** v. 39, n. 3, 1984.

[6]QUEIRÓS, Silvio Galvão de. **"Pera espelho de todollos Uiuos": A imagem do infante D. Henrique na Crônica da tomada de Ceuta.** Niterói, 1997. 267 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói: Cópia reprografada, 1997.

[7] AMARAL, Clinio, Op. Cit., p. 32.

Corte do rei D.Duarte (1412-1438)[8] de Paulo Accorsi júnior, *O Papel do maravilhoso na Formação da Identidade Nacional Portuguesa - Análise do Mito Afonsino* - Séculos XIII – XV[9] de Roberto Godofredo Fabri Ferreira

O poder e o paço de Avis

Com o advento da Casa de Avis ocorre um aumento da produção de livros na corte portuguesa, antes mesmo do surgimento da imprensa. D. João I e os príncipes da *Ínclita Geração* inovam a literatura em prosa com a redação de tratados doutrinários e moralistas que abordam temas como religião, política e normas de conduta. Outra novidade do período é a criação do cargo de cronista-mor do reino, fato que está diretamente ligado a necessidade de legitimar a nova Dinastia, bem como revela preocupação com a questão da memória. Essa vasta produção literária quatrocentista constitui uma importante fonte para os estudos de imaginário político baixo medieval.

Nesse contexto, o paço tornou-se o centro de irradiação do poder monárquico estruturado a partir de um discurso ordenador que atua como sustentáculo ideológico da dinastia, servindo como propagador do projeto político avisino, veiculado, em grande parte, a partir da produção literária. A esse "discurso", presente na literatura portuguesa quatrocentista patrocinada pela realeza, a Historiadora Vânia Leite Fróes denominou *"Discurso do Paço"*. O paço constituiu-se como um espaço simbólico, capaz de absorver a demandas dos "novos tempos", fornecendo explicações ao novo quadro social e político que se configurou com a ascensão de Avis, além de fornecer elementos capazes de legitimar o poder da nova casa.

Esse discurso do paço e suas implicações sociais são aqui entendidos como expressão do poder simbólico exercido pela realeza. Esta

---

[8] ACCORSI, Paulo. **Do Azambujeiro Bravo à Mansa Oliveira Portuguesa. A Prosa Civilizadora da Corte do Rei D. Duarte (1412 -1438).** Niterói, 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói: Cópia reprografada, 1997.

[9] FERREIRA, Roberto Godofredo Fabri. **O Papel do Maravilhoso na Construção da Identidade Nacional Portuguesa: Análise do Mito Afonsino (Século XIII - XV).** Niterói, 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói: Cópia reprografada, 1997.

forma de poder é, na concepção de Pierre Bourdieu,[10] um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica, fornecendo instrumentos de dominação sem a utilização da força física, sendo ainda mais eficaz no sentido de que sua propagação se dá sem a percepção clara daqueles que estão sendo dominados.

Produzidas nesse contexto de legitimação, consolidação e exibição do poder da Casa de Avis ao longo do século XV, as crônicas revelam preocupação com a necessidade de criar uma memória oficial do reino e, por conseguinte, uma identidade portuguesa, bem como marcar, em um primeiro momento, um traço de continuidade dinástica. O cronista-mor do reino, cargo criado durante o reinado de D. João e que foi inicialmente exercido por Fernão Lopes, atuou nessa conjuntura como porta-voz de um discurso que se pretende oficial. A linguagem passa atuar como forma legítima de expressão da realeza; sua autoridade é delegada ao cronista que a representa e a propaga através de sua produção.[11]

Dentre os cronistas do período, destacamos Gomes Eanes de Zurara , segundo cronista-mor do reino , que começou a exercer o cargo em 1449, substituindo Fernão Lopes. A ele são atribuídas a autoria de quatro crônicas produzidas entre 1450 e 1467, quais sejam: a crônica da tomada de Ceuta, a Crônica dos feitos e Conquistas da Guiné, a Crônica do Conde D. Pedro de Meneses e a Crônica do Conde D. Duarte de Meneses. Atentamos aqui para a crônica dos feitos e Conquistas da Guiné, primeira obra a tratar dos "descobrimentos" portugueses na costa ocidental da África, na região do Golfo da Guiné. Trata-se do relato dos primeiros contatos de europeus com povos com padrões culturais completamente desconhecido dos europeus. Nosso intuído ao utilizarmos esta obra é a análise das representações que os portugueses do século XV fazem das formas de poder político na África negra.

Primeiramente, é importante compreender o que os portugueses entendiam como poder político no período. Análise profunda que não teríamos condições e tampouco tempo para fazer neste momento. Limitemos, então, a noção de poder político ao efetivo poder exercido

---

[10] Ver BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
[11] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas.** São Paulo: Edusp, 1991.

pelo rei, considerando a sua relação com os demais grupos da sociedade, seu âmbito de atuação e sua limitação face aos demais poderes. É lugar-comum na historiografia tradicional o fato do processo de centralização do poder Estatal nas mãos do rei em Portugal ter sido precoce. Todavia, alguns historiadores, como Antônio Manuel Hespanha, reconhecem que os poderes do rei nunca foram ilimitados, nem mesmo na idade moderna, e que se formos considerar as concepções de Estado, pautadas nas noções Weberiana, Jurídica e Marxista, o Estado não existiu em Portugal antes do século XVIII.

Disso podemos concluir que se tentarmos entender a política portuguesa do século XV partindo da noção de Estado, como a concebemos hoje, não iríamos obter resultados razoáveis. Não há dúvidas, porém, que as estruturas políticas observadas no reino no referido período são bem distintas das observadas nos reinos de além-Pirineus e que nesse contexto o protagonismo do rei é cada vez mais notório, o que se comprova pelo fato de tal produção cronística existir, fato este que também revela uma necessidade de afirmação do poder régio, frente aos demais poderes. Podemos sintetizar, grosseiramente, a noção de poder político português quatrocentista como uma forma de poder que se aproxima de elementos estatais, que vai separar o privado do público, revelando uma forte preocupação com o "bem comum" e na qual o rei é o protagonista, mas não o único ator social de relevo, tendo que, por vezes, ceder ou, ao menos recuar, diante de determinadas forças políticas concorrentes, sejam senhoriais ou concelhias. Dessa forma, seria esta a estrutura política que os portugueses iriam buscar na representação das formas de poder presentes na região da guiné.

Viajantes e etnografia: o poder na Guiné sob a ótica dos viajantes do século XV

A viabilidade de nossa abordagem, que busca fazer uma História da Cultura e do poder, se dá a partir da aproximação da História com outras ciências. Novamente retomamos a questão da relação entre História e Antropologia, muito cara para o nosso trabalho. O surgimento da antropologia histórica da década de 1970 foi possível quando a preocupação com a pesquisa histórica se volta para o estudo do homem

e suas relações, suas práticas cotidianas. Uma histórica das mentalidades que traz à tona problemas culturais. Para Jean-Claude Schimitt o ponto de encontro entre a antropologia e a História é o interesse em compreender a transformação, a evolução a variação do homem no tempo.[12] A antropologia histórica, de acordo com Schimdt, inspira-se na reflexão teórica e no trabalho empírico, nas problemáticas, nos objetos e nos métodos da antropologia social e cultural.

Ao utilizarmos uma fonte como a crônica da guiné que traz uma série de histórias de viajantes e suas impressões sobre o outro, necessitamos buscar recursos metodológicos que ultrapassam os limites da ciência histórica. A alteridade presente no olhar de europeus tardo-medievais, nos aproxima de uma etnografia histórica, tratando aqui da descrição que homens de uma determina época fazem daqueles que lhes são externos. Outra fonte muita rica para tratar desta questão é o relato de viagens de Luis de Cadamosto, que posterior à crônica de Zurara, descreve as relações estabelecidas entre europeus e africanos, sob a perspectiva de um viajante.

Na crônica de Zurara muitas são as passagens em que viajantes portugueses, em geral cavaleiros, descrevem não só pessoas, mas principalmente a geografia da Guiné e sua fauna. A exuberância da natureza parece chamar mais a atenção do que o povo que habita a região. A descrição das pessoas preocupa-se em apontar as diferenças físicas e de que forma estas maravilham os viajantes, mas pouco se fala acerca das estruturas políticas e sociais observadas no local, que parecem ser ignoradas pelos estrangeiros que vem os nativos apenas como presas a serem tomadas. Em diversos momentos da obra o autor se refere a resistência que os guinéus ofereciam à captura. O que demonstra que os primeiros contatos estavam longe de serem pacíficos. A quantidade de nativos era contada da mesma forma que se contavam os animais presentes na terra, sendo vistos como elementos da rica natureza presentes na guiné, portanto, mercadorias moedas de troca. Em nenhum momento são tratados como inimigo como os mouros, mas com certa indiferença, sua relevância como pessoas restava apenas na descrição física. Tal olhar sobre o outro nos faz ter a falsa ilusão de que os

[12] SCHMITT, Jean-Claude. L'anthropologie historique de l'Occident médiéval: Un parcours. **Revista eletrônica do CRH**, v. 6, 2010. Acessado em 30 de maio de 2013.

portugueses viam os guinéus de forma homogênea. No capítulo noventa e quatro na crônica, Zurara traz um interessante relato sobre o contato com um rei da região do cabo verde, no qual são estabelecidas relações de amizades e troca de presentes entre os dois povos, considerando inclusive uma possível união entre os portugueses e o dito rei Boor com o intuito de lutar na guerra contra os mouros.

No relato de viagem de Cadamosto, observamos descrições mais detalhadas acerca dos costumes e das relações de poder em diferentes partes da guiné o que revela com maior clareza que os portugueses estabeleciam hierarquias entre os reinos africanos e que mantinham relações com aqueles que mais vantagens lhe oferecessem. Nesse sentido, podemos apontar aqui a descrição do modo de viver de um rei africano, feita no relato de viagens de Luís de Cadamosto.

> E deveis saber que este rei não é nada semelhante aos nossos reis da cristandade: porque o rei é senhor de gente selvagem e muito pobre;e, na verdade, não há no país nenhuma cidade nem lugar murado, senão aldeias e casas de palha (...) O modo de vida deste rei é o seguinte: não tem rendimento certo, além daquele que lhes dão os senhores desse país (...) Este rei vive também de outros roubos que faz, e tem sempre muitos escravos negros que manda pilhar não só no país como nos outros países vizinhos. Destes escravos ele se serve por muitos modos; fá-los, principalmente, trabalhar no cultivo de certas terras e propriedades a ele destinadas. Muitos deles vende-os aos mercadores azenegues que lá aparecem com cavalos e outras coisas.[13]

Podemos observar que sua análise acerca do modelo de rei encontrada em determinada região da África subsaariana é pautada por uma concepção de rei e realeza europeia, que por sua vez está diretamente relacionada com a noção de Cristandade. Na descrição, o autor destaca sempre o que é diferente daquilo que conhece na Europa. A identidade é construída a partir da negação do outro.

Observamos também que ao descrever o modo de viver do rei africano, Cadamosto o faz com base em ancoragens em modelos de realeza que lhe são conhecidos. Desse modo podemos destacar que

[13] CADAMOSTO, Luís. **Viagens.** Lisboa: Instituto para a alta cultura, 1944. p. 121.

a construção da alteridade se faz com base no que na teoria das representações sociais convencionou-se chamar de *ancoragem*. Processo este que, De acordo com Jodelet, resulta da integração cognitiva do objeto que se representa a um sistema de pensamento social previamente constituído.[14] Em outras palavras, podemos dizer que todas as vezes que nos deparamos com algo novo buscamos interpretá-lo com base naquilo que já conhecemos.

A partir da análise das fontes relativas à expansão portuguesa do século XV é possível observar, no confronto estabelecido em decorrência do encontro com o "outro", a existência de um sentimento de identidade que sugere uma consciência de "ser europeu", entendendo a Europa não apenas como um lugar, mas, sobretudo, como um arcabouço ideológico sustentado pelo cristianismo. Antes de serem portugueses, castelhanos ou, como no caso de Cadamosto, italianos, esses homens que atuaram como agentes da expansão ultramarina eram cristãos e agiam de acordo com um modo de pensar estabelecido no interior da Cristandade, que embora não representasse um bloco homogêneo serviu como norteadora na construção da relação entre os europeus e os "outros".[15]

Os viajantes europeus quatrocentista foram os primeiros etnógrafos ocidentais. Seus relatos refletem uma representação do mundo pautada nos ideias cristãos tardo-medievais e contribuem para entendermos a gênese do etnocentrismo europeu e das ideias evolutivas de civilização que colocam o Ocidente em uma posição privilegiada em face aos demais.

---

[14] JODELET, Denise. **Représentations Sociales: phénomènes, concept et théorie. In MOSCOVICI, S. Psychologie sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. p. 39.

[15] FONSECA, Luís Adão. A consciências da Europa no horizonte da expansão portuguesa. **Revista Camoniana**, Bauru -São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2001. p. 263.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A LEGITIMAÇÃO DO PODER RÉGIO A PARTIR DOS CONCÍLIOS HISPANO-VISIGÓTICOS GERAIS DO SÉCULO VII

Kemmely da Silva Barbosa[1]
(Graduanda - PEM/UFRJ)

Introdução: os concílios toledanos e a problemática legitimadora

Esta comunicação vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado "As relações de poder nos reinos romano-germânicos: o processo de organização eclesiástica e a normatização da sociedade", sob a orientação da coordenadora do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professora Leila Rodrigues da Silva. O presente trabalho consiste na primeira etapa de nossa pesquisa, cujo objetivo foi elaborar um estudo tipológico acerca das principais temáticas presentes nas atas conciliares visigóticas do século VII. Tendo como ponto de partida o referencial tipológico realizado, destacaremos o assunto referente à instabilidade da monarquia visigoda, no caso, o problemas envolvendo a legitimação do poder régio.

Somos da posição de que o contexto político do reino visigodo ao longo de todo o século VII foi de instabilidade e fragilidade do poder régio. Deparamo-nos, pois, com a ocasião de sete monarcas: Sisenando (631-640), Chintila (640-642), Chindasvinto (642-653), Recesvinto (653-672), Wamba (672-680), Ervigio (680-687) e Egica (687-702). A historiografia nos informa que a maioria ascendeu ao trono por meio de conspirações, traições e usurpações de governos anteriores. Desse modo, verificamos este clima de insegurança política no IV Concílio de Toledo. Este havia sido convocado em virtude da "revolta nobiliár-

[1] Graduanda do curso de História da UFRJ, orientanda da Professora Leila Rodrigues da Silva e Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq.

quica" que acabou pondo fim ao governo de Suintila, na medida em que Sisenando, "traidor", passou a ocupar o trono desde então, o que o fez buscar a ratificação de seu governo por parte do episcopado. Neste sentido, o cânone 75[2] representou uma lei que outorgaria, por escrito, com respaldo nas Sagradas Escrituras, o exercício legal do poder do soberano, na medida em que apresentou os crimes de traição, usurpação e tirania daqueles – laicos ou eclesiásticos – que ousassem atentar fisicamente contra o rei, ungido do Senhor.[3]

É também pela primeira vez, no ano de 636, com o V Concílio, que foi trazida à tona a questão sobre a proteção da família real, assunto este que seria novamente reiterado nos XII, XVI e XVII Concílios. Igualmente, apresentou-se nesta mesma assembleia, a situação política do clã dos soberanos, já que quando estes eram vítimas de um golpe, sendo depostos do exercício régio, seus súditos sofriam perseguições pelos "monarcas usurpadores". De modo que, esta situação só seria contida no processo sucessório de Ervigio a Egica, uma vez que verificamos a manutenção do séquito régio.[4]

O VI Concílio, assim como o V, também esteve às voltas com a legitimação do poder do monarca e a alusão ao cânone 75 é notável. Neste sentido, o contexto desta reunião ainda foi de "conspiradores" e "traidores" que, no caso, passaram a pedir asilo político em outros reinos. Neste sentido, a proteção ao rei e sua descendência constituíam-se em temáticas recorrentes e necessitadas de reiteração eclesiástica.[5]

A ocasião da reunião do VII Concílio justificou-se em função da morte de Chintila e sucessão ao reino de seu filho, Tulga. Este é retratado pela historiografia como sendo jovem e de temperamento pacífico.

---

[2] Devemos, no entanto, atentar para a natureza ideológica deste cânone, uma vez que percebemos nos demais concílios posteriores ao IV o seu não cumprimento. Neste sentido, identificamos esta infração em função das demais "revoltas" contra os monarcas até o final do século VII, como verificaremos na ocasião da celebração do V Concílio ao XVII. Percebemos ainda, no âmbito discursivo, o objetivo em ressaltar a incerteza da validade do governo e, por extensão, fragilidade do poder de Sisenando: "E primeiramente prostrado em terra diante dos bispos de Deus, com lágrimas e gemidos pediu intercedessem por ele ao Senhor". (Nossa tradução). VIVES, Jose. **Concílios Visigóticos e Hispano-romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p.186.

[3] ORLANDIS, Jose; RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 261 – 298.

[4] Ibidem, p. 299-307.

[5] Ibidem, p.315-319.

Neste ínterim, tomamos conhecimento de Chindasvinto, nobre que se insurgiu contra Tulga, fazendo com que este recebesse a tonsura - ação que, segundo o cânone 75, impedia que determinado indivíduo fosse considerado ao trono -, usurpando-lhe, por conseguinte, o governo. Dessa forma, tal como Sisenando, Chindasvinto necessitava da autenticação de seu governo por parte do episcopado, fato que o fez pedir a reunião conciliar do ano 646.[6]

A fim de amenizar a política repressiva do reinado de Chindasvinto, Braulio – que ocupou a sede episcopal de Saragoça - redigiu uma petição ao monarca, sugerindo-lhe a associação de Recesvinto, filho do então soberano reinante, ao seu governo.[7] Tendo em vista o fato de que não foi elaborado nenhum tipo de procedimento para casos desta natureza, notamos que Braulio buscava, na verdade, uma solução prática para a ocasião vivida naquele momento. Este foi, portanto, o contexto da realização do VIII Concílio.

Por fim, tal como seus antecessores, Recesvinto também sofreu uma tentativa de conspiração por parte de Froia, controlada, no entanto. Cabe ressaltar ainda que, foi neste momento que os membros palatinos – duques e condes - passaram a poder assinar as atas conciliares, o que, a nosso ver, seria um indicativo de que deixariam de apenas assistir às assembleias conciliares, para deliberarem, em conjunto com os membros episcopais, sobre os assuntos a serem discutidos nestes encontros.

Dessa forma, é de nosso entendimento que: Recesvinto buscava indicar, na verdade, que por mais que tivesse um temperamento mais flexível que seu pai, não desejava contar tão-somente com a aprovação de suas ações pelo episcopado – o que, na nossa compreensão, poderia fazer com que dependesse ainda mais destes membros -, mas sim, equilibrar seu apoio com o suporte da assistência daqueles oficiais nas deliberações conciliares.[8]

---

[6] Ibidem, p.325-327.

[7] Estamos falando da prática do *consortio regnum*. Tal como subentendido pela expressão, tratava-se da divisão do governo entre duas ou mais pessoas. Ver FRIGHETTO, Renan. Aspectos teóricos e práticos da legitimidade do poder régio na Hispania Visigoda: o exemplo da Adoptio. **Cuadernos de Historia de España**, Buenos Aires, n. 74, p. 237-245, 2005.

[8] ORLANDIS, Jose; RAMOS-LISSON, Domingo. Op. Cit., p. 335-341.

Aproximadamente um hiato de 25 anos instalou-se da realização do X Concílio ao XII. Durante este período nenhum concílio geral havia sido pedido, enquanto que apenas estavam se reunindo os de caráter provincial. O silêncio conciliar havia sido quebrado no ano 681 e as motivações de sua realização pedem uma análise criteriosa. Neste sentido, Wamba havia sofrido dois "atentados" à manutenção de seu governo. O primeiro teve à frente *o dux* Paulo e não foi bem sucedido. Contudo, o segundo - desempenhado por Ervigio -, sim. Neste sentido, a trama realizada por este nos remete à mesma situação política de Tulga, por exemplo: Wamba recebeu a tonsura, ficando, portanto, incapacitado de reinar, porque a corte intuiu que estivesse morto. De modo que, assim como os demais monarcas que o antecederam - especialmente os que usurparam o trono -, Ervigio também se encontrava precisado da legitimação de seu poder por parte do episcopado.[9]

O contexto do XIII Concílio ainda foi de instabilidade do poder de Ervigio, o que o fez adotar uma política de concessão de anistias aos que haviam participado da rebelião do *dux* Paulo contra Wamba, visando à obtenção de aliados ao seu governo. Mais ainda, para nós, sua fragilidade era tanta que fez com que sua filha Cixila se unisse em matrimônio a Egica - sobrinho de Wamba -, cuja influência política ainda se fazia sentir em seu clã nobiliárquico, com o intuito de garantir a segurança de sua família. Neste sentido, o cânone 4 nos passa a ideia desse sentimento de insegurança, além de ser interessante na sua argumentação, já que a legitimação e proteção tanto do monarca como de sua família foram outorgadas em forma de agradecimento. Porém, mais do que isso, é possível identificar certo distanciamento por parte dos membros episcopais, tal como se estivesse iniciando um procedimento de desvinculação a questões deste tipo

> E portanto, aqueles que experimentamos tantos benefícios dele para com a multidão de seu Povo, é conveniente que ao menos procuremos no futuro, a seus filhos, fortes medidas de segurança. [10]

[9] Ibidem, p. 397-404.
[10] VIVES, Jose. Op. Cit., 420.

Os motivos que levaram ao XV[11] Concílio conseguem ser ainda mais intrigantes que os do XII e XIII. Desse modo, por haver estado a todo o momento ciente da inconstância de seu poder durante todo seu reinado, Ervigio quando se encontrava já doente, nomeou Egica seu sucessor no exercício do trono, fazendo com que o sobrinho de Wamba acabasse sendo reconhecido pela historiografia como seu filho político. Esta ação não deve ser entendida, por sua vez, como uma tentativa bem sucedida de conspiração por parte de Egica, e sim uma manobra de Ervigio em tentar resguardar sua descendência, o que não deu certo, pois tendo assumido Egica o governo, este convocou a assembleia com o intuito de se desfazer do juramento feito a Ervigio, ou seja, sempre vir em auxílio da família daquele, independentemente da situação e /ou questão:

> Reunidos todos os bispos de *Hispania* e Gália, na cidade de Toledo, (...), se apresentou o mesmo sereníssimo príncipe Egica, (...), levantando-se e dirigindo-se ao concílio em um objetivo discurso, entregou aos bispos de Deus, para que o examinassem, os desejos de sua majestade postos por escrito: (...). O primeiro que se me ocorre manisfestá-los, é que ao suceder no trono a nosso pai e sogro de feliz memória, sinto ter me comprometido pelo laço de um duplo

[11] Refutamos alguns dos argumentos apresentados pelo historiador Martinez Diez. Este é da opinião de que os concílios foram condescendentes com as vontades dos monarcas. De modo que, ainda que isso se comprove com o XII e XIII Concílios, por exemplo, o mesmo não pode ser dito do XV. Desse modo, é de nosso entendimento que Egica pretendia que, após lido seu tomo, o parágrafo seguinte fosse a respeito do duplo-juramento feito a Ervigio. Todavia, o primeiro ponto discutido nesta assembleia foi o da natureza dogmática, problema este que havia se instalado entre Toledo e Roma. Neste sentido, a fim de defender que os bispos da igreja visigoda não haviam incorrido em heresia, Julian de Toledo teceu uma larga argumentação contra o pontífice romano, Bento II. Com efeito, da página 453 até a metade da 464 - edição de Jose Vives das atas - , verificamos a exposição, desenvolvimento e resolução deste assunto para, então, entrar-se na discussão sobre os juramentos do monarca. Assim sendo, a nosso ver, a lógica dos membros episcopais frente ao contexto do ano de 688 pode ter sido a seguinte: se o monarca possuía problemas de ordem pública e privada, buscando, com isso, a resolução destas prontamente, o mesmo ansiava a igreja visigoda. Esse embate sobre o foi considerado relevante abordar em primeiro lugar, pode ser percebido na ordem como se apresentaram essas duas questões: uma espiritual e outra temporal nas atas conciliares daquele ano. Contudo, ressaltamos que, no tocante a esta reunião,o que nos chamou atenção foi a sanção da liberação do juramento, para nós, concedida, pelo distanciamento dos membros episcopais. Ver MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Los Concilios de Toledo. **Anales Toledanos**, n. 3, p.119-138, 1971; VIVES, Jose. Op. Cit., p.453-464; ORLANDIS, Jose; RAMOS-LISSON, Domingo. Op. Cit., p.451-460.

> juramento, até o ponto que se guardo o primeiro com fiel observância, me parece incorrer no crime de perjúrio por razão do outro. Pois o dito príncipe Ervigio, divino sogro nosso, entre outras coisas a que me obrigou a mim com um juramento incauto e ineludível ao me dar por esposa a sua gloriosa filha, foi uma delas o comprometer-me com a cláusula inequívoca de um juramento a mostrar minha solicitude em qualquer assunto de seus filhos esforçando--me por eles de tal modo que seus interesses alcançassem a vitória, e que qualquer coisa me mandasse em qualquer assunto, cumpriria seus mandatos em todos os detalhes. Tendo já prometido, digo, ao dito príncipe baixo a garantia do juramento de todas estas coisas, à hora de sua morte, pelo contrário, me impôs outra obrigação e me impôs a agir de outro modo, a saber: que não aceitaria o trono antes de me haver obrigado com os severos vínculos do juramento a não negar a justiça aos povos que me foram encomendados. Feito assim, (...). Decidi submeter às consultas de vossa paternidade esta dupla série de cláusulas obrigatórias e contrárias entre si: aquelas que me exigiu para proteção de seu filhos e aquelas que decidiu me impor para ser eleito rei, pedindo que confirmado por vossas bendições continue no trono, e instruído pelas normas de vossa autoridade, encontre o caminho pelo qual, evitado o precipício do perjúrio, possa caminhar.[12]

Esta atitude em muito se justifica se relembrarmos os acontecimentos políticos que levaram seu tio a não mais exercer o poder régio. A isso devemos acrescentar ainda o fato de Ervigio haver anistiado os revoltosos da "rebelião" do *dux* Paulo, de modo que a atitude de Egica foi, no mínimo, condizente com os últimos episódios da monarquia visigoda até então.[13]

O XVI e XVII Concílios não apresentam nada discrepante no que podemos falar sobre seus contextos de realização. Neste momento, se nos apresenta a conspiração de Sisberto – bispo - a Egica, o que fez com que fossem reiteradas a legitimação e proteção do soberano em questão, assim como de seus filhos.[14]

---

[12] VIVES, José. Op. Cit., p.450 - 451 (Nossa tradução).
[13] ORLANDIS, Jose; RAMOS-LISSON, Domingo. Op. Cit., p. 424-450.
[14] Ibidem, p. 478-507.

Fonte e Metodologia:

Os concílios foram reuniões mistas tanto no que tocava aos membros partícipes dos mesmos – bispos e oficiais palatinos – como também aos assuntos de cunho político-religiosos pautados ao longo de todo o século VII. A dinâmica destas assembleias ocorria da seguinte maneira: na primeira etapa, era realizado o pedido convocatório da reunião por parte do monarca. Feito isso, no momento de sua realização, apresentava-se o discurso inaugural de abertura da reunião em questão.[15] Em seguida, lia-se o tomo régio, ou seja, a pauta dos assuntos que o rei esperava que fossem debatidos. Em um quarto momento, deparamo-nos com os cânones. Estes eram a explicitação dos pontos discorridos no tomo[16] e podiam ou não vir acompanhados de títulos que nos permitissem uma ideia prévia de seu conteúdo.[17] A quinta fase pode ser caracterizada pela exibição do decreto. Este não só reiterava as decisões acordadas como atribuía caráter jurídico aos cânones.[18] Por

---

[15] O discurso das atas conciliares dos momentos de governo dos monarcas Ervigio e Egica buscam afirmar que estes se retiravam das assembleias: "E depois de haver saído o sereníssimo príncipe, (...)".VIVES, José. Op. Cit., p. 381(Nossa tradução); "E à continuação de se haver retirado o rei, encontramos escrito o seguinte no caderno do << tomo régio >> (...)". VIVES, José. Op. Cit., p.412 (Nossa tradução); "(...), e uma vez ausentado este,(...)." VIVES, José. Op. Cit., p.449 (Nossa tradução); "(...), e retirando-se este dentre nós, (...)." VIVES, José. Op. Cit., p.483 (Nossa tradução). Ao contrário da dedução que Martinez Diez faz tendo como modelos as atitudes destes dois monarcas mencionados, o mesmo, no entanto, não podemos afirmar a respeito dos soberanos Sisenando, Chintila, Chindasvinto e Recesvinto. Neste sentido, para este autor, o indicativo de que estes soberanos não permaneciam durante as deliberações conciliares se dava por meio de não haver sinalização nas atas da intervenção direta destes quatro reis. Diante disso, ao contrário de Diez, não traduzimos a suposta não intervenção destes indivíduos como argumento confirmatório de que se encontravam ausentes. Ver MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit.

[16] Na verdade, notamos a confluência entre os pontos discorridos no tomo e sua apresentação nos cânones a partir da segunda metade da sétima centúria, com os XII, XIII, XV, XVI e XVII concílios toledanos. As reuniões gerais da primeira metade, IV, V, VI, VII, VIII e X de Toledo são muito vagos em relação às questões que seriam levantadas para discussão. No limite, falava-se, *en passant*, dos problemas pelos quais determinado monarca estava passando, sem entrar em maiores detalhes.

[17] Os únicos concílios que não apresentam título de seus cânones são o VIII e XV.

[18] Nem sempre essa rotina conciliar ocorreu desta maneira. Neste sentido, dependendo do contexto pelo qual passava determinado reino, foi-nos possível perceber anexos a estas atas, geralmente discorrendo ainda sobre determinada questão, tratada, anteriormente, durante as assembleias. Desse modo, temos como exemplo, o anexo do X

fim, assinavam-se as atas.

No que podemos comentar sobre suas assinaturas, temos que, dos quatro primeiros concílios gerais toledanos – IV, V, VI e VII –, as atas destes foram firmadas apenas pelos metropolitanos, bispos, presbíteros e arce-diáconos, representantes dos bispos faltosos, evidenciando, portanto, que até o ano de 653, apenas os dois primeiros escalões da hierarquia eclesiástica deliberavam sobre as questões políticas, religiosas e econômicas do reino. Assim, apenas a partir da época recesvintiana (653), os nobres laicos e abades deixaram de assistir a estas reuniões para poderem opinar nas mesmas.[19]

Havia, com efeito, duas categorias de concílios: os gerais, nos quais foram debatidas questões político-religiosas do reino visigodo, e os provinciais. Estes foram realizados a fim de solucionar questões a nível local, tendo sido mencionados nestes, assuntos relacionados à fé, bem como à economia de igrejas locais. Diante disso, para este trabalho, serão discutidos os onze concílios gerais de Toledo, a saber: IV, V, VI, VII, VIII, X, XII, XIII, XV, XVI e XVII.[20]

Concílio, cujo monarca no exercício de sua função ainda era Recesvinto. Na ocasião, após a assinatura das atas foi tornado público o testamento de Martinho de Braga, seguido de um anexo que fazia com que Frutuoso de Braga assumisse a sede episcopal de Dume, já que seu antecessor Ricimiro havia praticamente falido as posses desta. VIVES, José. Op. Cit., p. 319-324.

[19] Martinez Diez pretende relativizar o peso das assinaturas dos oficiais palatinos no VIII Concílio. Neste sentido, o autor afirma que já no IV era comum a presença destes indivíduos nas reuniões conciliares e, quanto a isso, não deveríamos nos deixar impressionar por passarem a assinar as atas a partir do ano 653. Neste quesito, discordamos do autor em questão, na medida em que: por mais que saibamos de suas presenças no IV Concílio, é inegável a importância que lhes é dada a partir desta data pelo monarca Recesvinto, já que buscamos afirmar que o contexto da monarquia visigoda do século VII foi de instabilidade. Além disso, segundo Diez, por mais que os oficiais palatinos estivessem assinando as atas, a natureza predominantemente religioso-eclesiástica dos concílios se mantinha, tendo todos os olhos voltados aos bispos. Neste quesito, concordamos em parte com essa linha argumentativa. Nosso problema, no caso, se apresenta em função do emprego do termo *predominante* que, a nosso ver, seria um tanto exagerado por parte deste autor. Afinal, foi ele mesmo quem, logo nas primeiras páginas de seu artigo, apresentou o fato de terem sido mistas fosse no que dissesse respeito aos seus membros, fosse com relação às questões debatidas. De modo que *predominante religioso y eclesiástico* se trata de uma expressão muito forte para uma assembleia que devia dar conta de todos os assuntos do reino. *"Pero incluso cuando los membros del Aula Regia toman parte activa en las asambleas conciliares éstas no pierden su carácter* ***predominantemente*** *religioso y eclesiástico; (...)."*MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit., p.132 (Nosso grifo).

[20] Concordamos com a argumentação apresentada por Martinez Diez de que o XVII

Discordamos de Diez quando este afirma que as questões apresentadas pelo tomo régio vinham seguidas das soluções propostas pelos monarcas a que o Concílio deveria acatar, ficando-lhe reservado, portanto, apenas a ação de corroborá-las:

> (...) "tomus" constituirán las aportaciones propias de las asambleas toledanas, empujándolas a la máxima subordinación respecto del poder regio. (...). En esta subordinación de los mismos acuerdos conciliares a la voluntad del monarca reside el punto más oscuro de los Concilios toledanos hasta el punto de que más de una vez despiertan la impresión de tratarse de asambleas que se limitan a refrendar con su autoridad moral las decisiones ya preestabelecidas en el "tomus" regio; (...).[21]

Ainda que concordemos, em parte, com o fato de que o tomo fosse a agenda conciliar – pelo menos, a partir da segunda metade do século VII -, somos da opinião que o posicionamento apresentado pelo referido autor deve ser relativizado, já que, a nosso ver, em alguns momentos, as decisões foram tomadas com ressalvas, indicadas pelo próprio concílio. Neste sentido, para nós, ficou claro que o autor em questão pretendeu defender seu ponto, baseando-se na suposta subordinação das reuniões conciliares em função da vontade do monarca.

De modo que, salientamos nosso posicionamento como sendo contrário ao seu viés interpretativo das atas conciliares, na medida em que o autor ressalta a falta de iniciativa própria das assembleias em discutir, tão-somente, os assuntos que foram previstos na pauta:

> (...) siempre son los reyes los que proponen a las asambleas toledanas los cánones de contenido politico, sin que ni una sola vez aparezca la iniciativa brotando en el seno del Concilio.[22]

Concílio adota uma postura combativa frente à presença dos membros laicos nas deliberações da assembleia. Esta atitude se faz perceber no cânone 1: "I. Dos três dias nos quais a princípio do concilio se manda não se trate de outra coisa senão somente da fé y das demais coisas espirituais, sem a presença de nenhum leigo". VIVES, José. Op. Cit., p.528 (Nossa tradução). Esta ação nos evidencia, pois, duas questões: a primeira demarca o fato que desde o VIII Concílio, estes oficiais deliberaram em todos os tipos de questões, inclusive as de cunho religioso, e a segunda nos indica o início das querelas entre poder espiritual e temporal que atingiram seu ápice a partir do século XI.

[21] MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit., p.134-135.

[22] MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Op. Cit., p. 137.

Sendo assim, com vistas a refutar o radicalismo desta opinião, citamos os cânone 4 e 8 do XIII e XVI Concílios, respectivamente:

> (...) decidimos promulgar um decreto em defesa da prole régia, e fazer extensiva a ela no futuro uma misericordiosa proteção, (...); e portanto, aqueles que experimentamos tantos benefícios dele para a multidão de seu Povo, é conveniente que ao menos procuremos para o futuro, a seus filhos, fortes medidas de segurança.[23]
> (...) pensando em corresponder devidamente à sua descendência, de modo que pareçamos de alguma forma mostra nosso agradecimento à generosidade do pai por suas boas obras, e dotar sua descendência da segurança necessária de uma piedosa defesa e proteção.[24]

Sendo assim, tendo em vista os trechos selecionados, percebemos que havia iniciativa, no caso, na forma de reconhecimento pelas boas ações do monarca. Os meios de recompensas foram, pois, vinculados a estes trâmites de legalidade a que todos os reis ansiavam por obter e reiterar sempre que possível.

A partir da interpretação dos cânones conciliares, montamos um quadro tipológico, no qual identificamos oito temas: organização da igreja; pedagogia e exemplos de conduta; pastoral; julgamento/mediação; administração do patrimônio eclesiástico; assistência a órfãos e pobres; autoridade episcopal; legitimação dos monarcas, suas linhagens, governos e posses, e o resguardo, por meio da preservação de *status*, do clã que lhes era fiel. Finalizada esta etapa, identificamos a importância conferida aos temas relacionados ao julgamento/mediação, na medida em que estiveram vinculados, na maioria das vezes, à problemática da legitimação dos monarcas, suas descendências, governo, posses e proteção de sua clientela.

Nossa tabela deve ser interpretada da seguinte maneira: na coluna das atas conciliares, os algarismos romanos sinalizam o número dos concílios; a sigla **C** designa os concílios; a sigla **T**, a cidade de Toledo, seguidos dos números referentes aos cânones elencados. No total,

[23] VIVES, José. Op. Cit., p. 419-420.
[24] Ibidem, p. 505.

foram observados para a realização deste trabalho 175 cânones, dos quais destacamos, para a questão sobre legitimação do poder régio, 25.

Tipologia: a legitimação do monarca/descendência/governo/posses, proteção do clã que lhes era fiel

Função	Temática envolvendo a conjuntura política do reino visigodo
Legitimador do monarca/descendência/governo/posses. Protetor da clientela fiel ao rei/*status*/posses	IV CT c.75; V CT c.2,3,4,5,6; VI CT c.3,12,14,15,16,17,18; VII CT c.1; VIII CT c.10; X CT c.2; XII CT c.1; XIII CT c.2,4,5; XVI CT c.8,9,10; XVII CT c.7,8

Considerações Parciais:

A partir do ano de 633, com a celebração do IV Concílio de Toledo, os integrantes episcopais passaram a ser mais requisitados, sobretudo, para dar suporte ideológico, calcado em conceitos religioso-morais como formas de legitimar o governo dos monarcas. Assim sendo, a gestão dos reis passou a ser assegurada por meio do argumento simbólico, pautado no âmbito discursivo das atas conciliares, de que o rei representava o ungido, eleito de Deus para reinar sobre os demais fieis.

Neste sentido, apesar da ritualística da unção haver se concretizado apenas no reinado de Wamba, percebemos, contudo, que os fundamentos ideológicos da unção e/ou comprovação da eleição espiritual, já estavam presentes no cânone 75 do IV Concílio de Toledo, na medida em que transformou a pessoa física do rei em instrumento da vontade divina e a reforçou como tal. De modo que, as tentativas de prejudicar o escolhido passaram, a partir de então, a ser interpretadas como um atentado a Deus.

Ao mesmo tempo, também foram elaboradas as características psicológicas que tornariam, ou não, determinado indivíduo apto à escolha do Senhor e, por extensão, capacitado a exercer o governo do reino. Por outro lado, aqueles considerados *maus monarcas* foram concebidos, na verdade, como castigo divino em função dos pecados cometidos pela população do reino. Por fim, a deposição dos soberanos

foi, igualmente, justificada, uma vez que estes foram considerados como não tendo sido escolhidos, de fato, por Deus.

Em síntese, ao observar esta tipologia, verificamos a importância das assembleias conciliares na dinâmica do reino visigodo do século VII, e em como seus papeis não foram estritamente eclesiásticos, imiscuindo-se também na esfera civil.

A POLÍTICA LINGUÍSTICA DO REINADO DE AFONSO X, O SÁBIO

Leonardo Augusto Silva Fontes [1]
(Doutorando - *Scriptorium*/UFF)

Houve intensa produção de livros/manuscritos e documentos na oficina régia de Afonso X, rei de Castela e Leão (1252-1284), cuja escrita em língua vulgar se vinculava a um projeto político e à sua imagem interna e externa. Cabe a seguinte reflexão: o caráter fundador dessa escrita vernacular ensejou de fato um projeto político-cultural e linguístico, de poder?

Essas obras foram fundamentais para a formação da corte de Afonso X, conhecido como sábio. Não existe rei sem livro, grande tesouro, ainda mais no caso desse monarca. Há um trecho como paradigmático acerca do lugar e da importância do livro na corte afonsina: *El rey faze un libro non por quel él escriva con sus manos mas porque compone las razones d'él e las emienda et yegua e endereça e muestra* ***la manera de cómo se deven fazer****, e desí escrívelas qui él manda. Peró dezimos por esta razón que el rey faze el libro*[2].

Afonso X fez não só um livro, mas vários, e todos em língua vernacular (castelhano ou galego-português). Daí a opção por manter o termo "política linguística" para analisar seu reinado. Não se pretende aqui adotar certo tom triunfalista da vitória do vernáculo diante do latim em terras hispânicas, mas é inegável que a relação entre língua e poder no reinado afonsino é intrínseca.

Ainda durante a Baixa Idade Média houve a emergência de alguns vernáculos europeus e no século XIII o rei Afonso X finalmente adotou o castelhano como língua oficial de seu reinado, culminação de um processo histórico:

---

[1] Bolsista CNPq e Técnico da Coordenação de Documentos Escritos do Arquivo Nacional.

[2] AFONSO X, O SÁBIO, *General estoria* I, 477 b. Grifo meu.

> Do século IX ao século XII no norte da Espanha atual, entre o Atlântico e o Mediterrâneo, foram consolidadas as variantes do latim que futuramente se diferenciaram em dialetos. Em outras regiões se desenvolveram romanços que seriam a base das futuras línguas da Espanha. Já durante a Idade Média era possível identificar seis variedades de dialetos: o galego, o astur-leonês, o castelhano, o navarroaragonês, o catalão e o moçárabe. Essa última variedade acabou por desaparecer com o tempo.[3]

O termo *castelhano* vem de "castilla" (do latim "castella", plural de "castellum"), que significava no período visigótico "pequeno compartimento militar". No século IX, o castelhano era a língua falada por montanheses e bascos encarregados de defender a fronteira oriental do reino astur-leonês contra os árabes – o que deu origem à região tornar-se "tierra de Castillos", em seguida "Castilla". O primeiro castelhano se desenvolve em regiões de fala basca, no centro-norte espanhol. Esse romanço hispânico (línguas vernaculares) é derivado, então, do contato entre o latim e o euskera basco que ocorre no Reino de Castela.

Nos séculos X e XI, o castelhano já se expandia em três frentes: leste, oeste e sul, ocupando, por fim, toda a região central da península, absorvendo de um lado o leonês e do outro o aragonês. Essa expansão linguística deve-se "à utilidade e ao prestígio da língua, mas, sobretudo ao importante papel político que Castela desempenhou durante a Reconquista. Foi, de certo modo, a retomada da região pelos domínios cristãos que definiram o desenvolvimento das línguas na Espanha".[4]

Assim, na Espanha, a disseminação de uma forma-padrão de castelhano foi vinculada à reconquista. A variedade falada em Burgos tornou-se o padrão, aceito em Toledo quando aquela antiga capital foi retomada dos muçulmanos, ou "mouros", e depois se espalhou pelo Sul. Em 1255, o rei Alfonso X, "o Sábio", declarou que Toledo era "a medida da língua espanhola".[5]

Entretanto, somente com os reis católicos o castelhano foi plenamente padronizado e homogeneizado, ainda assim com diversas

---

[3] SOUSA, Fernanda Cunha. Dialetação do latim na península ibérica medieval. *In:* DERING, Renato de Oliveira. **Intersecções nos estudos de linguagem, cultura e sociedade.** Digital Books, 2013. p. 142-154, p. 149.

[4] TEIXEIRA JUNIOR, Geraldo Alves. O desenvolvimento das línguas ibéricas e a política linguística do governo central espanhol. **SOLETRAS**, Rio de Janeiro, ano 9, n. 17, p. 128- 147, 2009. Supl. São Gonçalo: UERJ

[5] BURKE, Peter. **Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna.** Tradução. Cristina Yamagami. São Paulo: Unesp, 2010. p. 113.

resistências regionais. Mas os esforços empreendidos por Afonso X na normatização do castelhano como língua de governo devem ser destacados. No campo jurídico, Afonso X buscou unificar os códigos normativos como elementos de difusão de seu poder, pois por meio da lei, ele exercia sua autoridade sobre os súditos e no âmbito da atuação de um poder disputava e se sobrepunha a outros.

Outros mecanismos foram acionados no sentido de inscrever a autoridade régia em um amplo território, recém-reconquistado por seu pai e antecessor Fernando III, o Santo. Havia a necessidade de se consolidar não apenas no campo do Direito, mas nos domínios da Cultura e do Saber. Cabe lembrar que até mesmo as leis eram imbuídas de um caráter didático e voltadas para o ensinamento. Nesse sentido, o rei sábio ordenou e participou da tradução de diferentes obras (a maioria para o castelhano), juntamente a judeus e muçulmanos.

Em março de 1254, por exemplo, o judeu toledano Yĕhudá ben Mošé ha-Kohén começou a traduzir do árabe para o castelhano um dos mais conhecidos tratados de astrologia, o "Kitāb al-bāri'fi 'akām an-nuğūm de Abū'l-asan 'Alī b.Abī'r-Riğāl", ou "El Libro conplido en los iudizios de las estrellas", cujo prólogo diz:

> Laores e gracias rendamos a Dios padre uerdadero, omnipotent, qui en este nuestro tiempo nos denno dar sennor en tierra connocedor de derechuria e de todo bien, amador de uerdat, escodrinnador de sciencias, requiridor de doctrinas e de ensennamientos, qui ama e allega a ssi los sabios e los ques entremeten de saberes e les faze algo e mercet, porque cada uno d'ellos se trabaia espaladinar los saberes en que es introducto, e tornar-los en lengua castellana a laudor e a gloria del nombre de Dios e a ondra e en prez del antedicho sennor, el qui es el noble Rey do Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia e de Jahen e del Algarue e de Badaioz, qui sempre desque fue en este mundo amo e allego a ssi las sciencias e los sabidores en ellas e alumbro e cumplio la grant mengua que era en los ladinos por defallimiento de los libros de los buenos philosopnos e prouados.[6]

[6] IBN ABI 'L-RIDJAL. **El Libro conplido de los iudizios de las estrellas**. Aly Aben Ragel; tradução feita na corte de Afonso X, introdução e edição por Gerold Hilty; prólogo de Arnald Steiger. Edição digital da edição de Madrid, Real Academia Española, 1954. Prólogo.

O texto acrescenta que Yĕhudá ben Mošé havia achado o libro "tan noble e tan acabado e tan conplido en todas las cosas que pertenecen en astronomía" e que o traduziu "por mandado del antedicho nuestro sennor, a qui Dios de uida".

Este prólogo, escrito dois anos depois da ascensão de Afonso X ao trono, contém uma espécie de declaração programática da atividade científica e cultural do rei Sábio. Gerold Hilty afirma que este prólogo está cheio de implicações culturais, que se referem a: um rei justo, que promove a investigação científica para fazê-la prosperar e para participar ele mesmo em seu progresso; um valor religioso da vulgarização/vernacularização do saber e da adoção do romance como língua de cultura, feitas não só «a ondra e en prez» de seu promotor, mas também «a laudor e a gloria del nombre de Dios».[7]

O castelhano passava a prefigurar, seguramente, a capacidade de expressar conteúdos abstratos – filosóficos e científicos –, característica das traduções da época afonsina. A diferença entre as traduções do século XII e as do século XIII é evidente e significativa. O que no século XII não era mais que um meio, uma forma intermediária efêmera de se escrever, se converte em forma escrita definitiva nos códices da oficina régia de Afonso, o Sábio. No prólogo do "Libro de las estrellas fixas", obra que foi traduzida em 1256, pelo mesmo Yĕhudá ben Mošé em colaboração do clérigo Guillen Arremon Daspa, e da qual, 20 anos mais tarde, se realizou uma redação definitiva, o texto diz o seguinte:

> Et despues lo endereço e lo mando componer este Rey sobredicho, e tollo las razones que entendio que eran sobeianas e dobladas e que non eran en castellano drecho, e puso las otras que entendio que complian. Et quanto al lenguage endereço-lo el por si.[8]

Pode-se afirmar que foi conceituado, pela primeira vez, o *castellano drecho*. Rafael Cano Aguilar propõe, entretanto, uma interpreta-

---

[7] HILTY, Gerold. **El plurilingüismo en la corte de Alfonso X el Sabio**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

[8] RICO Y SINOBAS, Manuel (Ed.).1863-1867 **Libro de la Ochava Esfera** in Libros del saber de astronomía del Rey Alfonso X de Castilla. Madrid, s.n. *apud* LEITE, Mariana Soares da Cunha. **Antes da queda de Jerusalém. Os reis e os seus profetas na III Parte da General Estoria de Afonso X**. Porto: Universidade do Porto, 2008. p. 9.

ção diferente desse conceito e chega à seguinte conclusão: "El Códice Complutense, la mayor y más acabada compilación de las obras científicas del Rey Sabio, se nos revela así como un texto castellano continuamente salpicado de elementos de otros dialectos vecinos":[9]

Assim, o autor defende que a ação linguística de Afonso X, em consonância com o enunciado na passagem *castellano derecho*, recai sobre uma normalização da língua em que cabiam elementos concretos que não eram estritamente castelhanos, afastando o rei de qualquer atitude purista. Ainda resta a dúvida se na verdade não se trataria de *castellano derecho*. Aguilar se pergunta, então qual teria sido a "situación dialectal en la España de Alfonso el Sabio y si el plurilingüismo de su corte contenía también una faceta dialectal" e afirma que os rasgos dialetais "desempeñan un papel importante en las obras de la corte de Alfonso el Sabio y que hay indicios que evidencian una clara conciencia respecto de este plurilingüismo interno del español, inclusive o próprio rei fala de um castellano derecho".[10]

Esse plurilingüismo[11] se expressa também na escolha do galego-português para a escrita poética de Afonso X. Daí as *Cantigas de Santa Maria*, por exemplo, serem entendidas como uma obra política:

> En las posiciones linguísticas adoptadas por Alfonso X se puede observar, por um lado, una estratégia inédita para la época: poner em duda la validez de un modelo latino universal; y, por outro, contrariando la imagen de Alfonso X como um soberano ocupado en cuestiones intelectuales en detrimento de los problemas del estado, una estrategia conciente de la importancia de la transmición del saber.[12]

---

[9] CANO AGUILAR, Rafael. Castellano ¿drecho?. **Verba**, v. 12, p. 287-306, 1985. p. 304-305.

[10] Idem.

[11] Este caráter multicultural e multiétnico da Península Ibérica é ressaltado por diferentes autores. Cf. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando; GONZÁLES VESGA, José Manuel. **História de Espanha. Uma Breve História.** Lisboa: Editorial Presença, 1997. p. 23: "Enclave entre o Norte europeu e o Sul africano, a península viveu bem cedo a desdita de se converter em campo de batalha entre dois mundos – mas também a sorte de ser lugar de encontro dos respectivos povos, num processo inacabado de mestiçagem de culturas e sangue que depois veio a expandir por terras americanas".

[12] BARROSO, Graciela. **Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo – Notas para un estudio de políticas linguísticas.** Actas Academia de Ciencias Luventicus. 2003, 5, 10. Disponível em <http://www.luventicus.org/articulos/ 03AAL005/index.html>. p. 9.

Há um caráter aglutinador do cancioneiro afonsino, como no uso do galego-português e quatro são as hipóteses levantadas acerca da escolha dessa língua: "uma preferência poética relacionada com sua infância na Galícia; uma adequação maior do galaico-português à lírica; uma inserção na tradição trovadoresca em voga e uma compreensibilidade e aceitabilidade por parte do público".[13]

"Ainda que seja verídica essa flexibilidade linguística e poética do galego, no uso desta língua em parte da escrita afonsina também subjaz uma estratégia política de integrar outros reinos e súditos que não só os de Castela e Leão, como a Galícia".[14] Quer dizer, esta contraposição ao latim, e a diferença em relação ao castelhano, indica uma política afonsina plurilinguística, mas ainda assim centralizadora e aglutinadora, cimentada na visão de uma sociedade fronteiriça e na coexistência inescapável de diferentes povos – inclusive não-cristãos.

E o fato do idioma galego-português ser "fluido, natural e expressivo – logo, de fácil penetração em todas as camadas da sociedade castelhana"[15] só vem corroborar esta estratégia baseada numa preocupação propagandística evidente, em busca de maior apoio e compreensão popular; daí sua escrita em romance.

Ao tratar dos textos poéticos medievais, Zumthor no que se refere às epopeias espanholas, nelas "parece afirmar con su precisión misma una identidad".[16] Cabe observar que há espaço para uma abordagem política acerca de textos poéticos, inclusive porque

> nuestras epopeyas deben considerarse desde la perspectiva de la formación de comunidades sociales y culturales en el momento en que se inicia el proceso del que saldrán las naciones modernas: fase de territorialización en la que, en el imaginario,

---

[13] FERNÁNDEZ, Monica Farias. **A Sennor de Dom Afonso X: estudo de um paradigma mariano (Castela 1252-1284).** Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1994. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1994. p. 24

[14] FONTES, Leonardo Augusto Silva. **Às margens da cristandade: os moros d'España à época de Afonso X.** Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

[15] FERNÁNDEZ, Monica Farias. Op. Cit., 1994, p. 25.

[16] ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media**. Madrid: Cátedra, 1994. p. 365.

> en los discursos, así como sobre el terreno, existir es ocupar, delimitar, defender. […] La epopeya española divide, en el seno del espacio, percebido como homogéneo, de la Península, un territorio propio movedizo, que se redefine a todo momento por los movimientos que le quitan y le añaden.[17]

Este caráter plurilinguístico de seu reinado se apoia, em grande parte, na escrita afonsina – marcada por uma produção que pode ser considerada monumental. Segundo Manuel González Jiménez, Afonso X expediu em sua chancelaria real e outras oficinas documentais cerca de impressionantes 3.500 diplomas.[18] Em sua tese de doutorado,[19] Marina Kleine estuda justamente a *cámara del rey* no reinado afonsino e afirma que essa produção se destaca não só pelo aumento significativo do volume documental "en comparación con los reinados anteriores sino fundamentalmente por constituir un punto de inflexión en el desarrollo de na cancillería real castellana en la Edad Media".[20]

Após refletir sobre a relativa escassez de documentos conservados e seu grande grau de dispersão, Marina Kleine afirma que é nas Siete Partidas que a evolução da palavra cámara aparece de forma mais evidente, relacionada à produção de documentos de chancelaria. Destaca-se que, nesta obra, a referência "a la custodia de los escritos del rey refleja el alto valor atribuído a la documentación y a los libros del monarca".[21]

Esse destaque à produção documental e livresca do monarca aparece em seu testamento de 21/01/1284, outorgado em Sevilha, onde Afonso X indica claramente que possuía uma biblioteca e que recebia livros de outros monarcas, como Luís IX da França. Além disso, demonstra o grande valor que dava a esses verdadeiros tesouros régios, ao listar ao listar alguns deles neste documento – seu último em vida:

---

[17] Ibidem, p. 366-367.

[18] GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; CARMONA RUIZ, María Antonia. **Documentación e itinerario de Alfonso X.** Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011. Agradeço a González Jiménez a prestimosidade e confiança em me oferecer ainda no prelo o acesso a esses registros, por meio de sua publicação.

[19] **Na Universidad de Sevilla, via CAPES e em vias de conclusão, sob orientação de González Jiménez.**

[20] KLEINE, Marina. Sancho Pérez y la cámara del rey en el reinado de Alfonso X. **Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes**, Cádiz, v. 7, p. 329-357, 2010-2011. p. 329.

[21] Ibidem, p. 344.

> E mandamos otrosí, que las dos Biblias et tres libros de letra gruesa, cobiertas de piata, e la otra en tres libros hestoriada que nos dio el rey Luis de Francia, e la nuestra tabla con las reliquias, e las coronas con las piedras, e con los camafeos, e sortijas, e otras cosas nobles que pertenecen al rey, que lo haya todo aquel que con derecho por nos heredare el nuestro señorío mayor de Castilla y León.[22]

Portanto, o livro, para Afonso X está no mesmo patamar que as *otras cosas nobles* que pertenciam ao rei. Além dessas obras e do *Setenario,* Afonso X também manda que

> que todos los libros de los *Cantares de loor de Santa Maria* sean todos en aquella iglesia de nuestro cuerpo se enterrare, e que los fagan cantar las fiestas de Sancta Maria. E si aquel que lo nuestro heredare con derecho e por nos, quisiere haber estos libros de los *Cantares de Sancta Maria,* mandamos que faga por ende bien et algo a la iglesia onde los tomare porque los haya con merced e sin pecado[23]

Percebe-se que a questão do livro e da escrita não era menor para Afonso X, ao contrário. E poderíamos nos perguntar se era comum neste século XIII castelhano tamanha especificação em testamentos e inventários de uma verdadeira biblioteca régia.

Havia, assim, um protocolo de escrita (e de leitura) e uma grande variedade de funções e níveis de intervenção régia no processo de criação das obras de Afonso X em sua oficina. A especialista em escrita medieval, Elisa Ruiz García, diz que "hay que resaltar que su papel en la nueva concepción del libro en lo que concierne a la función utilitaria atribuida al mismo. Ciertamente, era considerado como un artefacto, que requería unas instrucciones de uso".[24]

A escrita afonsina se reveste, assim, de grande caráter político e exercício do poder. Por isso, é interessante sua associação e investimento neste universo, sendo frequente a aparição de Afonso X "en las

---

[22] **Antologia de Alfonso X El Sabio.** Edición de Antonio G. Solalinde. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940. p. 198.

[23] Ibidem, p. 198.

[24] RUIZ GARCÍA, Elisa. *Rex escribens*: discursos de la conflictividad en Castilla (1230-1350). *In*: NIETO SORIA, José Manuel (Dir.). **La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504).** Madri: Sílex, 2006. p. 372.

exquisitas miniaturas de la época, rodeado de profesionales tan variados del mundo de la cultura como 'trasladadores', 'enmendadores' o 'ayuntaores', cuando no de copistas, miniaturistas, músicos, etc.".[25]

Menéndez Pidal reconhece que a suspeita acerca da autoria plena de Afonso X na *Primera Crónica General* é válida. Porém, interessa aqui a noção afonsina de que o "rei faz o livro", presente em sua obra:

> de los colaboradores que trabajaron en la Crónica General nada sabemos […]; sólo queda, como autor único, el rey que no dice, como en la General Estoria, **fiz fazer este libro**, sino que escribe terminantemente: 'Nos don Alfonso... mandamos ayuntar quantos libros pudimos aver de historia que en alguna cosa contassen de los fechos de España... et compusiemos este libro.[26]

Jean Batany defende que "o uso crescente de documentos escritos, dos séculos XII ao XIV, não lhes tira seu valor secundário em relação à memória, às falas, aos cantos, aos gestos, aos objetos simbólicos. Nas escolas, o mestre 'lia', o aluno 'escutava'" (Paul Zumthor). Escrevia-se e lia-se bastante no final da Idade Média, sobretudo material bíblico e litúrgico.

O impacto dessas mudanças foi imenso. Havia empréstimos de manuscritos entre os monastérios e os monarcas, o que relativiza a suposta clausura total dos textos medievais. Quanto aos textos pagãos, nem todos eram copiados. Somente no século XIII a recuperação dos clássicos se intensifica, principalmente através dos árabes e da corte afonsina.

Este monarca impulsionou enormemente a cultura escrita em terras castelhanas, inclusive, como já foi dito, no campo da tradução. Em meados do século XIII, Toledo era de novo "o centro de uma intensa atividade de tradução, com o impulso dado pelo rei Afonso X, cujos secretários redigiam, primeiro em castelhano, depois, em certos casos, em latim, o que os intérpretes, geralmente judeus, tinham compreendido do original".[27]

---

[25] VALDEÓN, Julio. **Alfonso X el Sabio. La forja de la España moderna.** Madri: Ediciones Planeta Madrid, 2011. p. 170.

[26] PIDAL, Ramón Menéndez. "Presentación" e "La primera crónica General de España". *In*: AFONSO X. **Primera Crónica General de Espanã.** p. VII-LVI. p. XX.

[27] JACQUART, Danielle. A escola de tradutores. *In*: **Toledo - Séculos XII-XIII. Muçul-**

Esta cidade era, então, o grande centro tradutor e cultural da Europa, de onde o Ocidente iniciou a apropriação da produção intelectual do mundo greco-romano e do árabe. Essa aliança entre o antigo e o novo é a grande marca desse século XIII, no meio de um processo cultural intenso entre cristãos, muçulmanos e judeus:

> Alfonso X estableció una diferencia con la política de traducciones del período precedente. En primer lugar, incluyó en los trabajos obras literarias, junto con el corpus de obras científicas y filosóficas. Por otra parte, **al solicitar la traducción al romance (lengua vulgar) y no al latín (lengua culta) marcó el inicio de una empresa de traducción en lengua vernácula que se apartaba del movimiento precedente, donde el romance era sólo un intermediario oral entre un arabista y un latinista.**[28]

Houve, assim, uma política linguística de vernacularização da cultura, dos saberes, da administração e do direito – ou seja, do poder. Desse modo, Peter Burke postula que

> A expansão dos vernáculos no âmbito do Direito e do governo não era simplesmente uma questão de praticidade administrativa. Mais uma vez, a comunidade é um indicativo disso. Essa expansão era um ato, ou uma sucessão de atos, de importância simbólica, sinalizando o surgimento de novas comunidades ou novos conceitos de comunidade. Podemos ver essa importância simbólica com mais clareza se lembrarmos que apenas alguns vernáculos se expandiram dessa forma e que conseguiram isso tanto em detrimento de outros vernáculos como do latim.[29]

No caso afonsino esta expansão dos vernáculos está diretamente associada a um projeto político e a uma busca pela uniformização social, que se demonstra, por exemplo, pela escolha de uma única língua

---

manos, Cristãos e Judeus - o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 164.

[28] BARROSO, Graciela. Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo – Notas para un estudio de políticas lingüísticas. **Actas Academia de Ciencias Luventicus**, v.5, n. 1, p. 1-10, 2003. p. 8.

[29] BURKE, Peter. Op. Cit., p. 91.

(*castellano derecho*) para a escrita de quase toda sua obra, exceto para a poética (galego-português), buscando com isso mitigar (ou combinar) a influência tanto do árabe, do latim e demais línguas vernáculas em uso nas terras sob seu domínio.

O cuidado afonsino para com a linguagem da obra ia além de seu estilo, visando também a concisão e o purismo da mesma, em que uma "certera preocupación literaria revela el esforzarse por alcanzar 'el castellano drecho', la propiedad castellana, cuando no existía una arraigada tradición prosística en Castilla".[30] Isso significa um projeto político centralizador subjacente a uma escolha aparentemente estética, como acontece em diversas passagens de suas obras.

Neste vasto horizonte linguístico e no impressionante plurilinguismo ativo do rei e, sobretudo, de seus colaboradores houve um centro incontestável: o castelhano. Esta língua se enriqueceu mediante o contato com outras línguas, adotando latinismos, arabismos, galicismos, dialetalismos, etc., mas principalmente estendeu e ampliou seus "propios medios expresivos al confrontarse con otras lenguas, al tener que expresar - principalmente en las traducciones - valores, realidades y conceptos nunca expresados en castellano".[31]

Neste sentido, a política lingüística afonsina contribuiu de maneira decisiva para o desenvolvimento e consolidação do castelhano no âmbito da cultura escrita e, digamos, erudita – vinculada a um projeto político de superioridade régia em meio a conflitos de poder. Mesmo que o galego-português tenha sido usado para a expressão poética, pode-se afirmar que ao final do reinado de Afonso X, a *España* possuía uma língua administrativa, judicial, ampla, culta, rica e variada, que dava condição de possibilidade de expressão a todos ou quase todos os valores do mundo material e espiritual. Ou seja, pode-se falar em política linguística afonsina?

> Não deveria haver muita necessidade de lembrar as pessoas da ligação entre língua e política ou, melhor, do emaranhamento entre línguas e políticas [...] Por que um historiador cultural escreveria sobre linguagem? Por que não deixar o tópico para os

[30] PIDAL, Ramón Menéndez. "Presentación" e "La primera crónica general de España". *In:* AFONSO X. **Primera Crónica General de Espanã.** p. LI.
[31] HILTY, Gerold. Op. Cit.

> linguistas? Antes de mais nada, porque a linguagem é sempre um indicador sensível – embora não um simples reflexo – da mudança cultural.[32]

Cabe, portanto, uma reflexão sobre a política – por que não linguística – de Afonso X em vernacularizar toda escrita oficial de seu reinado, pois as intervenções na língua ou nas línguas têm caráter eminentemente social e político:

> A intervenção humana na língua ou nas situações linguísticas não é novidade: sempre houve indivíduos tentando legislar, ditar o uso correto ou intervir na forma da língua. De igual modo, o poder político sempre privilegiou essa ou aquela língua, escolhendo governar o Estado numa língua ou mesmo impor à maioria a língua de uma minoria. No entanto, a política linguística (determinação das grandes decisões referentes às relações entre as línguas e as sociedades) e o planejamento linguístico (sua implementação) são conceitos recentes que englobam apenas em parte essas práticas antigas.[33]

---

[32] CALVET, Louis-Jean **As Políticas Lingüísticas**. Florianópolis/São Paulo: Ipol/Parábola, 2007, p. 17.
[33] Ibidem, p. 11.

DOMINGOS DE GUSMÃO, OS ESTUDOS E O TEMPO DE SANTIDADE

Lucas Cunha Nunes
(Graduando - UFRGS)

Introdução

Essa comunicação tem como objetivo apresentar uma análise de se e como a importância dos estudos para o fundador da Ordem dos Dominicanos foi tratada nas hagiografias sobre Domingos escritas por Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto. O objetivo desse texto é apresentar uma análise das hagiografias de Domingos de Gusmão escritas por Pedro Ferrando (1235-1239) e Constantino de Orvieto (1246-1247). O tema do texto é uma análise de se e como os estudos podem ser considerados como um elemento importante na construção hagiográfica sobre o fundador da Ordem dos Pregadores. Esse texto foi elaborado a partir das reflexões iniciais sobre o tempo de santidade de Domingos (canonizado em 1234, e morto em 1221, tendo tempo de santidade de 13 anos), formuladas no projeto de pesquisa Os Tempos de Santidade: processos de canonização e relatos hagiográficos dos santos mendicantes (séculos XIII-XIV), Orientado pelo professore Igor Salomão Teixeira da UFRGS.[1] É importante ressaltar que o projeto encontra-se em fase inicial de desenvolvimento, e essas reflexões e resultados são parciais.

Os estudos nas hagiografias de Domingos

A partir dos estudos e análises da documentação selecionada, propomos, em um primeiro momento, criar um quadro comparativo en-

[1] Sobre o conceito de tempo de santidade Cf: TEIXEIRA, I. S. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 207-223, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf. Consultado em janeiro de 2013.

tre as obras de Pedro Ferrando[2] e Constantino de Orvieto.[3] O objetivo é facilitar a compreensão do que estamos pautando neste estudo. Porém, para que esse quadro seja compreendido como um todo, é importante que façamos uma breve apresentação das duas obras comparadas, ambas intituladas *Leyenda de Santo Domingo*.

Pedro Ferrando é oriundo da Galícia e morreu possivelmente entre 1254 e 1258. Escreveu apenas a *Cronica de La Ordem* e a *Leyena de Santo Domingo*. A *Leyenda* de Pedro Ferrando foi escrita entre 1235 e 1239, e suspeita-se que tenha sido escrita primeiramente em castelhano, antes da publicação mais conhecida, escrita em Latim. Ela é considerada a 1ª legenda de Domingos, porém, o *Libellus de principii ordinis praedicatorum,* de Jordão da Saxônia, é anterior e contém algumas características semelhantes a uma legenda, conforme fala Michel de Certeau,[4] sendo, inclusive, fonte de informação para Pedro Ferrando para a escrita da *Leyenda.*

A *Leyenda* de Pedro Ferrando é dividida em 65 capítulos. No capítulo IV, há informações sobre os estudos na vida de Domingos. Possui, ainda, 13 capítulos originais, ou seja, capítulos que possuem informações que não estão presentes no *Libellus*. Em nenhum deles trata dos os estudos na vida de Domingos.

Constantino Médici era bispo de Orvieto e acredita-se que nasceu em Siena, provavelmente morreu em 1257. Escreveu a segunda legenda de Domingos de Gusmão. Acredita-se que tenha escrito a pedido do então mestre-geral da Ordem dos Pregadores, João, o

---

[2] PEDRO FERRANDO. **Leyenda de Santo Domingo**. Apud: SANTO DOMINGO DE GUZMÁN VISTO POR SUS CONTEMPORÁNEOS. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José maría Milagro, O.P. **Introduccion General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, MCMXLVII.** p. 325-382. Nas próximas citações a esta obra usaremos apenas "Pedro Ferrando, Leyenda de Santo Domingo, e a página correspondente".

[3] CONSTANTINO DE ORVIETO. **Leyenda de Santo Domingo**. Apud: SANTO DOMINGO DE GUZMÁN VISTO POR SUS CONTEMPORÁNEOS. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José maría Milagro, O.P. **Introduccion General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, MCMXLVII.** p. 383-450. Nas próximas citações a esta obra usaremos apenas "Constantino de Orvieto, Leyenda de Santo Domingo, e a página correspondente".

[4] DE CERTEAU, Michel. Uma Variante: A Edificação Hagiográfica. *In:* CERTEAU. **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 266-278.

Teutônico. Sua *Leyenda* foi escrita entre 1246-1247 e obteve aprovação para utilização na oração coral nos Capítulos Gerias da ordem em 1248. Valeu-se como fontes de informação a *Leyenda,* de Pedro Ferrando, e o *Libellus* de Jordão da Saxônia, além de relatos de milagres cedidos a ele pelo Mestre Geral da Ordem.

Seu texto possui 76 capítulos, apenas em 2 há alguma menção aos estudos na vida de Domingos, e desses 76, 46 são "novidades" em relação às informações contidas nas obras de Pedro Ferrando e Jordão da Saxônia. Essas "novidades" não são sobre os estudos.

Considerando que a Ordem foi fundada em 1216, Domingos morreu em 1221 e seu tempo de santidade é de 13 anos, podemos afirmar que as primeiras hagiografias foram escritas após a canonização e quando a Ordem já contava com cerca de 15 a 20 anos de existência. Além disso, esses dados apontam que os estudos não compreendem, nas hagiografias analisadas, um aspecto predominante.

Com as informações acima podemos então montar o seguinte quadro:

	Redação	Número de capítulos	Capítulos originais	Capítulos sobre os estudos?
Pedro Ferrando	Entre 1235 e 1239	65	13	1
Constantino de Orvieto	1246-1247	76	46	2

Após analisar o quadro comparativo podemos analisar, de forma mais detalhada, alguns trechos dos capítulos que fazem menção aos estudos na vida de Domingos de Gusmão. Neles podemos identificar dois aspectos importantes: 1) os estudos em Palência; 2) ou abstinência de vinho por 10 anos para melhor aproveitar os estudos em Teologia, passado muitas noites sem dormir para ficar estudando durante 4 anos.

O primeiro aspecto, que se refere à ida de Domingos a Palência para realizar seus estudos, é bem abordado nas duas hagiografias:

> [...] fué enviado a Palencia para que con el ejercicio del estudio adquiriese el conocimiento de las artes liberales, pues allí florecía por aquel tiempo um Estudio General dotado

> excelentemente, tanto por la munchedubre de estudiantes como por la competente estudiosidad de sus doctores. [5]
> [...] se dio enteramente al estúdio de la Teología y comenzó a codiciar ardientemente las divinas palabras. [...] Durante cuatro años anduvo desvelado em estúdio tan saludable, y com tanta diligencia y com tal ansia de aprender se estregaba al estúdio de las sagradas letras, que pasaba insomne casi todas las noches. [6]
> Trascurridos incentemente sus años de infancia, fué enviado a Palencia, em donde por entonces florecía el Estudio General. Después que estuvo debidamente instruído em las artes liberales, a las que se había aplicado com ahinco, para no destinarles em adelante um tiempo debido a más saludables disciplinas, se pasó a la teologia, em cuyo estúdio, ocupándose com ardor durante cuatro años, saco com avidez de sus tesoros lo que después derramo em abundancia.[7]

Nesses trechos, percebemos a importância que é dada nas hagiografias ao fato de Domingos ter ido estudar as artes liberais em Palência, dento ambos dedicado um capítulo específico de suas obras para tratar desse assunto. Porém, o que nos causa certo estranhamento é o fato de, mesmo tendo tanta importância a ida de Domingos a Palência para realizar seus estudos ainda jovem, por que outros aspectos ligados aos estudos em outros momentos de sua vida não são retratados nas hagiografias?

O segundo aspecto destacado anteriormente diz respeito ao fato de Domingos ter abdicado do consumo do vinho durante 10 anos para ter um melhor aproveitamento de seus estudos.

> Y para que su alma asimilase más cumplidamente la sabiduría, decidió privar del viño a su cuerpo. Así lo cumplió durante diez años.[8]
> Por donde aconteció que em menos tiempo aprovechase más em el estudio de las artes liberales que muchos coetáneos suyos.[9]
> [...] para transportar más plenamente su espíritu a La sabiduría,

[5] Pedro Ferrando, Leyenda de Santo Domingo, p. 338.
[6] Pedro Ferrando, Leyenda de Santo Domingo, p. 339.
[7] Constantino de Orvieto, Leyenda de Santo Domingo, p. 397.
[8] Pedro Ferrando, Leyenda de Santo Domingo, p. 338-339.
[9] Pedro Ferrando, Leyenda de Santo Domingo, p. 339.

> penso abstenerse del vino. Lo penso, digo, y lo realizo, pues no gustó vino em diez años. [10]

O que mais chama atenção nesses trechos, além da evidente preocupação de Domingos em estar sóbrio para realizar seus estudos, é o fato de ele abdicar do vinho. Seria abdicar-se de um ato litúrgico da Igreja Católica, ou apenas evitar a embriaguez?

É importante salientar que no IV Concílio de Latrão, de 1215, alguns elementos relacionados à fundação de novas ordens religiosas foram definidas, como a proibição de novas regras. Foi nesse contexto que Francisco de Assis e Domingos de Gusmão fundaram, no entanto, as Ordens dos Frades Menores e dos Pregadores, respectivamente. A obtenção para a instituição de novas regras foi um processo de aproximação dessas novas Ordens com o papado.

Essa é uma pequena observação para evidenciar a importância da questão proposta acima sobre o significado da abstinência de Domingos. Também em Latrão IV, além da questão das Ordens, encontramos outros dois elementos:

> [...] Su cuerpo y su sangre en el sacramento del altar están verdadeiramente contenidos bajo las espécies de pan y vino, el pan se convierte en carne y el vino en la sangre, por obra del poder divino, para que recibiendo nosotros de él lo que él recibió de nosotros, se cumpla el misterio de la unidad.[...][11]
> Todos los clérigos deben abstenerse con gran cuidado del abusi en la bebida y de la embriaguez; si no abusan del vino, el vino no abusará de ellos; [...][12]

A partir dessas citações e do contexto da fundação das Ordens consideramos legítimo analisar os estudos de Domingos para a formação de uma identidade entre os pregadores.

As obras de Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto dão margem para que possamos pensar qual a real influência dos estudos na vida de Domingos. E se essa ligação com os estudos refletiu na formação da identidade da Ordem dos Pregadores, fundada pelo próprio

---

[10] Constantino de Orvieto, Leyenda de Santo Domingo, p. 397.
[11] ***LATERANENSE IV***. Vitoria, Espanha: ESET, 1972. p. 155.
[12] Ibidem. p. 171.

Domingos. Sendo assim, partiremos do pressuposto de que sim, que a relação com os estudos por parte de Domingos influenciou na formação de uma identidade dos dominicanos e, também, um elemento tratado nas hagiografias em aproximação ao cânone sobre os clérigos bêbados.

Na Tese de Doutorado de Carolina Coelho Fortes, defende a formação de uma identidade institucional da Ordem dos Pregadores a partir do estudos. Essa identidade tem como principal objetivo dar um sentido de coesão entre os membros da Ordem através de atributos que eles sejam semelhantes. Segundo a autora: "os estudos são importantes para que a Ordem possa, por meio deles, conferir coesão a si mesma internamente, e associar-se ou distanciar-se dos grupos que lhes são 'externos'."[13]

Essa identidade coletiva se dá basicamente através dos dois pilares da Ordem: os estudos e a pregação. Os estudos adquirem um caráter de diferenciação dos dominicanos em relação às demais ordens, visto que boa parte delas possui a pregação como foco. Além do mais, a própria Ordem dos Pregadores se valeu de elementos da identidade de outras ordens religiosas para formar a sua.

Podemos dizer que as hagiografias sobre Domingos, fundador da Ordem, consideram-no também um guia de virtudes para os demais membros. Sendo assim, mesmo que em poucos capítulos, sua dedicação aos estudos fornece elementos para que os frades dominicanos pensem a questão com maior atenção e sustentem essa identidade.

As hagiografias aqui analisadas da Ordem dos Pregadores e as crônicas sobre as origens da Ordem, como o *Libellus de principii ordinis praedicatorum*, de Jordão, a Vitae Fratrum de Frachet e as Contituições da Ordem foram escritas e divulgadas entre 1234 e 1260. Nesse período a Ordem se definiu pelo caráter dos estudos.[14] Nesse momento de definição da identidade da Ordem, se deram os processos de canonização dos três primeiros santos da Ordem (Domingos, Pedro e Tomás).

Desses 3 primeiros santos canonizados, Tomás de Aquino era o

---

[13] FORTES, C. C. **Societas studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os Frades Pregadores no século XIII.** Niterói, 2011. 370f. Tese (Doutorado em História) - UFF, Niterói, 2011. p. 123.

[14] Ibidem. p. 130.

único que tinha os estudos como foco, porém somente a hagiografia escrita por Guilherme de Tocco que trata dos estudos como fator importante na vida de Tomás.

A presença, discreta, da relação de Domingos com os estudos em suas hagiografias adquire muita importância no processo de formação de um caráter de estudos da Ordem dos Pregadores. A consequente formação de mestres em direito e teologia para as universidades e toda a relação que a Ordem ganha com as questões universitárias fazem do estudo um fator importante para ela.

Considerações Finais

Partimos do pressuposto de que os estudos não tiveram grande importância no processo de canonização de Domingos, porém isso não nos é suficiente para justificar a pouca referencia sobre os estudos nas hagiografias de Domingos escritas por Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto. Com o desenvolvimento da pesquisa, buscaremos responder a essa e outras inquietações objetivando o desenvolvimento das questões pertinentes aos fatores que influenciam no Tempo de Santidade de Domingos de Gusmão. Também constatamos que é possível analisar a relação entre essas hagiografias e as atas do IV Concílio de Latrão, por exemplo, no que tange ao consumo do álcool e a abstinência de Domingos.

A POBREZA FRANCISCANA NOS PONTIFICADOS DE NICOLAU III E JOÃO XXII (1279-1322)

Luiz Otávio Carneiro Fleck
(Graduando - UFRGS)

O presente trabalho faz parte do projeto "Tempos da Santidade: Processos de canonização e relatos hagiográficos de santos mendicantes (Séculos XIII e XIV)".[1] O estudo em andamento é sobre a relação dos pontífices, entre os séculos XIII e XIV, com a pobreza franciscana, dando-se atenção especial ao pontificado de João XXII (1316-1334). Até o momento foram analisadas e comparadas duas bulas, uma de Nicolau III, de 1279, a *Exiit qui Seminat*,[2] e outra de João XXII, de 1322, a *Ad conditorem canonum*.[3] O que notamos foi uma mudança na relação dos pontífices com a pobreza franciscana, em um período de menos de cinquenta anos. Formulamos, então, uma hipótese nos perguntando se as canonizações do período ajudam a explicar essa mudança de posição quanto à pobreza.

Para o primeiro desenvolvimento do trabalho fizemos uso da História Comparada, na qual, a partir da escolha de uma escala de observação, limitada pelas possibilidades e restrições do trabalho comparativo, um mesmo problema perpassa diferentes recortes de espaço e tempo. Segundo Barros (2007),[4] o trabalho de História Comparada

---

[1] Projeto sob a orientação do Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira, do departamento de História Medieval da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

[2] NICOLAU III. **Exiit qui Seminat**, 1279. Disponível em: <http://www.franciscanos.net/document/exiit.htm>. Acesso em: 26/08/2013. As citações referentes a essa Bula constarão como: **Exiit qui Seminat.** Para evitar repetições ao longo do corpo do texto, nos referiremos à Bula como *Exiit*.

[3] JOÃO XXII. **Ad conditorem canonum**. Disponível em: <http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/>. Acesso em: 26/08/2013. As citações referentes a essa Bula constarão como: **Ad conditorem canonum.** Para evitar repetições ao longo do corpo do texto, nos referiremos à Bula como *Ad.*

[4] BARROS, J. D'A.. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História Comparada**. Rio de Janeiro, v. 1, No 1, jun. 2007. pp. 1-10. Disponível em: <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume001_Num001_artigo001.pdf>. Acesso em: 28/07/2013

deve apresentar alguns aspectos essenciais. Primeiro deve ter um "âmbito multifocal de análise",[5] identificando-se as semelhanças e diferenças nos recortes espaço-temporais. Segundo, deve-se estabelecer uma "*escala* de inscrição",[6] isto é, estabelecer as diferentes realidades e ambientes que serão analisados. Terceiro, definir uma perspectiva (geral, global, individual ou de diferenciação) de acordo com os objetivos do historiador. Por fim, deve ser feita uma "articulação intradisciplinar com outras modalidades históricas",[7] que no nosso caso é feita com o campo da História Intelectual. Como o trabalho está em fase inicial apresentaremos apenas primeiras reflexões a respeito do tema.

Introdução aos debates sobre a pobreza de Cristo nas bulas *Exiit* e *Ad* :

Em 08 de dezembro de 1322, no sétimo ano de seu pontificado, João XXII promulga a bula *Ad*, na qual são canceladas duas disposições da *Exiit*, bula de seu antecessor Nicolau III. As disposições canceladas dizem respeito ao domínio da Igreja e do pontífice sobre os bens móveis, e consumíveis da Ordem dos Frades Menores, e a nomeação de procuradores:

> (…) aconselhados pelos nossos Irmãos [os Cardeais], nesse édito a ser permanentemente válido, decretamos que nos bens que sejam no futuro concedidos ou doados, ou que de qualquer outra forma cheguem aos Frades ou a ordem acima mencionada (com exceção de Igrejas, capelas, escritórios [sacristias, refeitórios etc.], casas, e embarcações, livros e vestimentas dedicadas, ou que serão dedicadas, ao culto divino, que podem vir a eles no futuro [...]), nenhum direito ou domínio é tido pela Igreja Romana por ocasião do acima mencionado decreto [*Exiit*], ou de qualquer outro [decreto] (...) nós proibimos estritamente que doravante qualquer um seja nomeado por quem quer que seja ou estabelecido de agora em diante como procurador em nome da santa Igreja Romana para o propósito de aceitar, ir à juízo por, exigir, defender ou administrar os

[5] Ibidem, p. 26.
[6] Ibidem, p. 27.
[7] Ibidem, p. 26.

> bens que no futuro sejam doados ou concedidos aos Frades ou à acima mencionada Ordem, ou venham à eles de outra forma, e que ninguém se atreva, por ocasião de qualquer privilégio que seja, a assumir ou levar à cabo em nome de dita Igreja a administração de quaisquer bens que possam no futuro vir aos Frades ou à Ordem, nos tribunais ou fora deles, processando ou defendendo, suplicando, ou de qualquer outra forma que seja, a não ser por permissão especial da Sé Apostólica (...).[8]

Ao passar os bens da Ordem para o domínio da Igreja e permitir a nomeação de procuradores para mediar transações que envolviam o manuseio de dinheiro, Nicolau III tenta resolver as contendas internas e externas da Ordem. Contendas estas relacionadas com conceitos distintos para pobreza e a prática da pobreza. A *Exiit* se destinava a tornar essa pobreza mais palpável e passível de prática, além de legitimá-la perante a cristandade. A pobreza é defendida, por Nicolau III, como o máximo da perfeição cristã. Nela estava o exemplo de vida, e palavras de Cristo que foram transmitidas aos Apóstolos, fundadores da Igreja Militante. A renúncia à propriedade e o "uso pobre", isto é, o uso moderado do necessário, seriam o caminho para atingir este estado de perfeição.

João XXII, ao cancelar essas duas disposições, argumenta que nem a Ordem dos Frades Menores, nem a Igreja, foram favorecidas, mas danificadas. A Igreja agora tinha que intervir em tribunais eclesiásticos e seculares por coisas de pouco valor, já que os frades estavam usando os procuradores para defender seus interesses, e bens dos quais faziam uso. A perfeição cristã, segundo João XXII, estava não na pobreza, mas sim na caridade. O "uso pobre" e a renúncia da propriedade auxiliariam na prática da caridade, pois se perderia a solicitude para com os bens temporais.

Nicolau III e João XXII, portanto, trazem em suas bulas visões divergentes a cerca da pobreza franciscana, condicionadas pelos fatos de seus pontificados. Para o primeiro, ela constituiria um modelo de vida a ser seguido pela cristandade. O ideal de pobreza dos frades menores, como Nicolau III defende na *Exiit*, teria grande utilidade para a Igreja Universal. Para João XXII, as disposições

[8] **Ad conditorem canonum**, parte VIII. Tradução livre do inglês.

feitas na *Exiit* e o ideal de pobreza, só trouxeram problemas e "dores de cabeça"[9] para o pontífice e para a Igreja. Não constituindo um modelo de vida cristã útil à Igreja.

Características da *Exiit*:

A *Exiit* é promulgada por Nicolau III, em 14 de agosto de 1279, em Soriano na Itália. Essa bula se propõe a esclarecer a Regra Franciscana, buscando resolver pontos que estavam gerando duvida e problemas para os frades menores. Para isso, segundo Aguiar (2010),[10] Nicolau III, faz uma interpretação jurídica da pobreza, trazendo uma nova definição para o uso e propriedade.

A bula está dividida em vinte e seis itens. Nicolau III inicia defendendo que a Regra está fundada no Evangelho de Cristo. O ideal de vida franciscana segue palavras e vida de Cristo, e é confirmado pelo exemplo dos Apóstolos:

> Esta é a Religião gentil e dócil dos Frades Menores, religião bem enraizada por Francisco, o glorioso confessor de Cristo, na pobreza e humildade. Este ramo da semente divina germinou para espalhar com sua Regra a boa semente que seu ministério gerou por obra de Deus na observância do evangelho. (...). Estes são os discípulos desta Regra santa que é fundada na palavra do evangelho, e que está fundamentada nos exemplos e na vida de Cristo, fortalecida pelos ensinamentos e ações dos Apóstolos, fundadores da Igreja militante.[11]

São esclarecidos, também, os pontos a serem seguidos na Regra, sendo esses os acompanhados de palavras que deem ideia de proibição ou obrigação. A maior obrigação dos frades é seguir o Evangelho de Cristo, tomando-o como exemplo de vida.

---

[9] BÓRMIDA, J. (OFMCap.). **A não-propriedade: uma proposta dos franciscanos do século XIV**. Porto Alegre: Edições EST, 1997. p. 30

[10] AGUIAR, V. A. S. **A construção da norma no movimento franciscano: "Regulae" e "Testamentum" nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323).** 2010. 263 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08122010-145402/pt-br.php>. Acesso em: 01/08/2013

[11] **Exiit qui Seminat**, introdução, paragrafos IV e VI. Tradução livre do espanhol.

Nicolau III defende a renúncia à propriedade. Ele postula aos frades confiarem na providência divina, sem renunciar ao uso do necessário. Porém, sem propriedade os frades estariam fazendo um uso que não era de direito. O papa busca, então, uma resolução. Fazendo a distinção entre uso e posse, introduz o conceito de "simples uso de fato". Definido como o uso do necessário à vida, garantido pelo direito natural, o "simples uso de fato" permite aos frades fazer o uso, mesmo sem o direito a este uso. Esse tipo de uso, porém, deveria ser realizado pelos frades de modo moderado, apenas para prover o necessário à vida e à realização de seus ofícios, isto é, deveria ser um "uso pobre":

> Em suma, ser "pobre" incluía o esforço do "uso pobre" dos bens; a partir dessa concepção o papa Nicolau III tentou adaptar a pobreza franciscana à realidade do seu pontificado, no qual a *paupertas* estava sendo mais pensada (discutida no plano jurídico) do que vivida (plano ascético).[12]

Para garantir a prática e legitimação desse ideal de pobreza, Nicolau III, confirma a decisão de Inocêncio IV, passando para o domínio da Igreja e do pontífice todos os bens presentes e futuros da Ordem, exceto os que o doador reservasse para si o domínio:

> (...) O que lhes é oferecido por amor de Deus lhes é concedido ou doado de tal forma que sem uma declaração contraria do benfeitor ou doador, se presume legitimamente a intenção, oferecendo, concedendo ou doando o bem, de concedê-lo, doá-lo, e oferecê-lo de modo perfeito. Por tal gesto se renuncia ao bem em questão, com o desejo de transferir a outros a propriedade, pelo amor de Deus. Porém, no lugar de Deus não há ninguém a quem o domínio de tal bem possa ser transferido de modo mais perfeito que a pessoa do Pontífice Romano, Vigário de Cristo, e à Sé Apostólica.[13]

Os frades, além de terem direito ao "simples uso de fato" desses bens, também, podiam, perante autorização de seus superiores, trocar os bens móveis por outros permitidos e necessários. Assim como vender esses bens e comprar outros, transação esta mediada pelos procu-

---

[12] AGUIAR, Op. Cit., p. 145.

[13] **Exiit qui Seminat**, artigo IV, paragrafos I, II e III. Tradução livre do espanhol.

radores nomeados pela Ordem. Além disso, era permitido doarem os itens de pouco valor.

Além desses pontos, a *Exiit* trata da mendicância, da relação dos franciscanos com o dinheiro, do número de túnicas permitidas, da pregação e trabalho. Ela atribui, também, responsabilidades aos Ministros e Custódios, assim como, isenta os frades de qualquer obrigação de seguir o testamento de Francisco. Na última parte da bula, Nicolau III, impõe a *Exiit* como uma "constitutio",[14] sendo lida nas escolas, porém, sem ser objeto de discussões escolásticas. A Regra, a partir de então, deveria ser interpretada com base nessa bula, já que ela confirmava decisões de antecessores:

> Já que se confirmam em todo ou em parte as outras Cartas Apostólicas mencionadas, os frades não terão que observar nenhuma outra constituição que não seja a nossa. E esta Constituição, declaração e ordenação, deve ser observada inviolavelmente à perpetuidade.[15]

Caracterização *Ad*:

A bula *Ad* é promulgada por João XXII, em 08 de dezembro de 1322, em Avinhão na França. Nela é proposta uma intervenção nos pontos problemáticos da *Exiit*. Esses pontos são o domínio da Igreja e do pontífice sobre os bens da Ordem, e a nomeação de procuradores.

O decreto está dividido em nove itens. No primeiro item é feita uma introdução, na qual João XXII legitima sua intervenção na bula de Nicolau III:

> Não há dúvida de que é responsabilidade do promulgador dos cânones tomar uma atitude quando vê que os estatutos expedidos por ele ou por seus predecessores prejudicam ao invés de ajudar, antes que possam gerar mais danos.[16]

---

[14] AGUIAR, V. A. S. **A construção da norma no movimento franciscano**... Op. Cit., p. 144.
[15] **Exiit qui Seminat**, artigo XXII, paragrafo IV. Tradução livre do espanhol.
[16] **Ad conditorem canonum**, parte I. Tradução livre do inglês.

No segundo, são apresentadas, de forma geral, as disposições da *Exiit*. No terceiro item, são feitas objeções aos pontos considerados, por João XXII, como problemáticos. Por fim, no oitavo ponto são revogadas duas disposições, que estavam causando problemas à "honra" da Igreja.

Segundo João XXII, a *Exiit* se destinava a favorecer a Ordem Franciscana e a Igreja. Porém, em vista de como os fatos transcorreram após sua promulgação, ela mais danificou do que trouxe benefícios:

> Novamente, não somente a acima referida constituição [*Exiit*] não beneficiou os Frades, mas ela também causa, e tem ocasionado, um dano não insignificante à honra da Santa Igreja Romana. Será que a honra desta Igreja não é depreciada se ela tem que constantemente se humilhar, ora em tribunais eclesiásticos, ora em tribunais seculares, por vezes também perante juízes inferiores e na maioria das vezes por coisas pequenas e de pouco valor?[17]

Durante as objeções, o papa, problematiza o domínio da Igreja sobre os bens franciscanos, juntamente com uma problematização da pobreza definida e interpretada por Nicolau III.

A renúncia da propriedade, o domínio da Igreja e do pontífice sobre os bens franciscanos e o "simples uso de fato", em nada auxiliaram na prática da pobreza. Os frades não foram libertados da solicitude, que tinham antes da promulgação da *Exiit*, quando possuíam bens em comum. Os menores continuavam apegados aos bens temporais, indo muitas vezes em juízo para defender esses bens. Isto gerou problemas para a Igreja, que tinha que intervir nestas disputas, por ser a proprietária legal destes bens:

> Estes irmãos, devotos de uma pobreza tão radical, entretanto, defendiam com unhas e dentes, nos tribunais civis ou eclesiásticos, os bens que estavam a seu uso. Então o proprietário, que era a Santa Sé, tinha de sair, com muita frequência, a disputar em juízo coisas banais e sem valor.[18]

---

[17] **Ad conditorem canonum**, parte VII. Tradução livre do inglês.
[18] BORMIDA, Op. Cit., p. 30.

Não era mais simples o uso dos frades, mas o domínio da Igreja tinha se tornado simples. Pois, os franciscanos faziam o que queriam com os bens móveis, já que a Igreja e o pontífice haviam perdido o controle sobre o uso, troca, venda e doação desses. Além disso, os frades se apoiavam nos procuradores para defender seus interesses, e fazer uso de coisas proibidas, como o dinheiro.

Para João XXII o "abuso" destes bens consumíveis pelo uso, não podia entrar na categoria do "simples uso de fato". Esses bens, não podiam ser utilizados sem a propriedade e direito de uso, pois contrariavam a razão e a lei, já que não traziam nenhum beneficio temporal para o proprietário. E um ato sem direito, não podia levar ao estado de perfeição, somente desviar dele. Portanto, o papa condena a teoria do "simples uso de fato":

> (…) se o simples uso sem o direito de usar pode ser tido por qualquer um, fica claro que tal ato de usar deveria ser considerado como não justo, desde que alguém faria um uso do qual não possui o direito. Entretanto tal uso não justo de maneira alguma pertence ao estado de perfeição, não acrescentando nada à perfeição, mas é precisamente conhecido por entrar claramente em conflito com ela [perfeição] e tirar o valor dela.[19]

Na penúltima parte da bula, é retirado o domínio da Igreja e do pontífice sobres os bens futuramente doados à Ordem. Ficando apenas o domínio sobre bens imóveis, como igrejas e capelas, e sobre vestimentas e livros destinados ao oficio divino. Em vista da forma como os franciscanos estavam usando os procuradores, para defenderem seus interesses em juízo, e as consequências disso, é proibida a nomeação de novos procuradores. Assim como, a qualquer um representar a Igreja sem autorização da Sé Apostólica. Por fim, João XXII, afirma que sua intenção não é prejudicar a Regra ou a Ordem, mas resolver os pontos problemáticos:

> Por esta [constituição] nós não, contudo, temos a intenção de alterar de qualquer forma a Regra da dita Ordem nem causar qualquer prejuízo aos privilégios garantidos pela Sé Apostólica aos Frades ou à sua Ordem, exceto precisamente a respeito das questões e pontos acima mencionados.[20]

---

[19] **Ad conditorem canonum**, parte VI. Tradução livre do inglês.
[20] **Ad conditorem canonum**, parte IX. Tradução livre do inglês.

Análise de passagens sobre uso, propriedade e pobreza:

Analisando e comparando passagens das duas bulas, podemos ter uma ideia da relação e concepção que esses pontífices tinham com a pobreza, uso e propriedade.

Nicolau III defende como perfeição cristã a pobreza absoluta, que estaria baseada no exemplo e vida de Cristo. Segundo ele, mesmo com a renúncia à propriedade, os frades poderiam continuar fazendo o uso das coisas mesmo sem o direito, introduzindo o conceito de "simples uso de fato". Para garantir que os frades fizessem apenas esse "simples uso de fato", Nicolau III, então passa para o seu domínio e da Igreja os bens móveis e imóveis da Ordem. Os frades podiam continuar a fazer o uso, porém agora estavam respondendo, por seu uso, não à lei humana, mas à lei natural, isto é, da necessidade de sobrevivência. Estavam, portanto, legitimados pela providência divina em seu modo de vida:

> Tal renúncia extrema [da propriedade] (...) Foi proposta por Cristo, o qual, para nos mostrar o caminho, ensinou a perfeição com suas palavras e a confirmou com seus exemplos. (...) A renúncia a todo o tipo de propriedade de nenhuma maneira deve ser entendida como obrigação à renúncia do uso das coisas. (...) o simples uso de fato, todos nos temos necessidade por ser necessário para nos mantermos vivos(...) o uso não implica, por si só, título de direito, se não somente se refere ao fato de usar. O simples fato, não dá nenhum direito sobre o uso próprio das coisas. (...) Recebemos por autoridade apostólica para nós mesmos e para a Igreja Romana, o domínio e propriedade de todos os utensílios, livros e móveis, presentes e futuros, que a Ordem e os próprios frades possam obter licitamente, e dos quais possam usar, com simples uso de fato.[21]

Para João XXII, o principal problema não está no ideal de pobreza, e sim no "simples uso de fato" e no domínio da Igreja sobre bens móveis da Ordem. Primeiro ele pontua que a perfeição cristã está na caridade, e não na pobreza. A renúncia à propriedade seria apenas um

[21] **Exiit qui Seminat**, artigo II, paragrafo II; artigo III, paragrafos I e III; artigo IV, paragrafo V. Tradução livre do espanhol.

meio de se alcançar essa perfeição, pois se perderia a solicitude para com os bens temporais. Isto não acontece, os frades continuam apegados aos bens temporais, e os defendem com "unhas e dentes", indo muitas vezes em juízo para isso. A Igreja, sendo a proprietária legal dos bens da Ordem, passa a ter que intervir nessas disputas, nas quais muitas vezes estão envolvidos bens de muito pouco valor. O "simples uso de fato" em relação a estes bens é problematizado, também. João XXII defende que os frades não podem ser chamados de simples usuário, já que eles não fazem apenas o uso, mas agem como se tivessem direitos sobre os bens. Pois, trocam, vendem e doam esses bens móveis livremente, sem se reportar ou pedir permissão ao pontífice ou à Igreja, que no caso teriam os verdadeiros direitos sobre esses bens. Portanto, o uso não era simples, mas a propriedade da Igreja que o era. Todos os benefícios temporais estavam vindo para o "simples usuário", e não para o usuário de direito, no caso a Igreja:

> (...) a reserva do domínio [para a Igreja Romana] de maneira alguma beneficiou os Irmãos no que diz respeito ao estado de perfeição, já que a perfeição da vida Cristã consiste principalmente e essencialmente na caridade (...). A contemplação dos bens temporais e a renúncia à propriedade deles abre o caminho para essa perfeição especialmente porque a solicitude (...), é cortada fora (...). Porém é certo que depois da constituição acima [*Exiit*] os Irmãos não se tornaram menos cuidadosos em adquirir e preservar esses bens, em juízo e de outras formas, do que eles eram antes (...). Quem poderia descrever como "simples usuário" alguém permitido de trocar, vender ou doar a coisa usada? Sem dúvida esses atos conflitam com [a] natureza [de um usuário], e não pertencem a um usuário. Mas com os bens móveis (...) os Irmão mesmos fazem essas coisas. E que o domínio reservado a Igreja Romana deveria ser considerado com "simples" aparece do fato que nenhum benefício temporal veio até agora dele para está Igreja (...).[22]

[22] **Ad conditorem canonum**, parte III. Tradução livre do inglês.

Considerações finais:

Comparando e analisando as duas bulas vemos a tentativa de se resolver uma questão teológica a partir do viés jurídico. Nicolau III ao utilizar uma argumentação jurídica, busca resolver as contendas internas e externas da Ordem, principalmente no que diz respeito à prática da pobreza. Para isso introduz o conceito de "simples uso de fato", passa para seu domínio e da Igreja os bens da Ordem dos Frades Menores, além de instituir a nomeação de procuradores, o que permite o acesso dos frades a coisas proibidas, como o dinheiro.

João XXII faz uso, também, de uma argumentação jurídica, utilizada na tentativa de solucionar os problemas que as disposições de Nicolau III teriam gerado para a Igreja. Para João XXII o "simples uso de fato" não existia, pois os frades deixavam de responder à lei humana. Segundo ele, a resolução de Nicolau III se provou falha, pois as contendas relacionadas à pobreza continuaram, e agora as atitudes dos Menores estavam prejudicando a imagem da Igreja perante a cristandade. O ideal da pobreza e sua prática não representavam mais a perfeição cristã, mas sim problemas ao pontífice e à Igreja.

Com nossa reflexão inicial, portanto, pensamos na possibilidade de afirmar que essa mudança de posição quanto ao tema da pobreza, entre o pontificado de Nicolau III e João XXII, está, principalmente, vinculada a realidade dos seus pontificados. Enquanto que para o primeiro ela representava uma forma de promoção e legitimação da Igreja, perante a cristandade. Para o segundo, esse mesmo ideal, estava manchando a honra da Igreja, enfraquecendo sua posição e legitimação. A partir desse ponto, então, também consideramos a importância de analisar processos de canonização ocorridos entre os séculos XIII e XIV analisando os usos da pobreza como virtudes dos candidatos a santos e, com isso, discutir a atuação pontifícia e as disputas teológico-doutrinárias.

REFLEXÕES SOBRE UMA FONTE À LUZ DE UMA NOVA ABORDAGEM: O *ESOPE*, FABULÁRIO ANGLO-NORMANDO DO SÉCULO XII

Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato
(Doutoranda – PPGHC/UFRJ)

O *Esope* é uma coletânea de 103 fábulas escritas por Marie de France no vernáculo anglo-normando[1] durante o reinado de Henrique II[2] (1154-1189), obra que, posteriormente, conferiu à sua autora o epíteto de "fabulista do regime feudal".[3] Com efeito, tal regime, inexistente na versão latina do *Romulus* que lhe serviu de modelo,[4] é apresentado por Marie em fábulas que fazem referências típicas das relações políticas feudais,[5] e ocupam cerca de ¼ do fabulário que, no Epílogo da obra, ela denominou "Esope".[6] Nesse sentido, a comunicação pretende destacar a pertinência do *Esope* como fonte representativa para o

---

[1] Nome que, atualmente, designa a língua francesa introduzida nas Ilhas Britânicas a partir da conquista normanda de 1066, e cujo uso se estendeu até, aproximadamente, o final do século XIV. Cf. Anglo-Norman. *In:* **The Concise Oxford Dictionary of English Literature**. 2nd. ed. rev. by Dorothy Eagle. Oxford: Oxford University Press, 1970. p. 15-16.

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

[3] LEVRAULT, Léon. **La fable**: évolution du genre. Paris: P. Delaplane, 1907. p. 37.

[4] No caso, a versão conhecida como *Romulus de Nilant*, escrita no século XI e cujas 40 primeiras fábulas serviram de fonte para Marie de France.

[5] No caso, as relações feudo-vassálicas, relações contratuais entre membros da classe dominante, tais como definidas em GANSHOF, F. L. **Que é o feudalismo?** Lisboa: Europa-América, 1976. p. 10-11.

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

estudo das relações entre realeza e nobreza na Inglaterra do século XII[7] sob a perspectiva do imaginário[8], uma vez que, no entender de Jacques Le Goff, os textos literários constituem documentos privilegiados para o estudo das relações de poder sob a ótica da nova história política, e na qual o simbólico e o imaginário constituem perspectivas renovadas de abordagem.[9]

O *Esope*: autoria e contexto de produção

Apesar de sua produção literária,[10] pouco sabemos acerca desta que é considerada a primeira poetisa francesa.[11] O célebre verso

---

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

[8] Adotamos o conceito estabelecido por Hilário Franco Júnior, para quem o imaginário é "[...] um conjunto de imagens visuais ou verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral. Todo imaginário é portanto coletivo, não podendo ser confundido com imaginação, atividade psíquica individual". FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 16-17.

[9] Na opinião de Le Goff, a história política é um dos objetos da história que retornou com uma problemática profundamente renovada, visto objetivar a construção de uma história do poder sob todos os seus aspectos, entre os quais o simbólico e o imaginário. LE GOFF, Jacques. Prefácio à nova edição. *In*: LE GOFF, Jacques (Dir.). **A história nova**. 3. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1995. p. 6-8. Para inserção do imaginário na história, o autor defende o uso de todos os documentos legados pelas sociedades, em especial os literários e artísticos, desde que consideradas suas especificidades e motivações. LE GOFF, J. A história nova. *In*: LE GOFF, Jacques (Dir.). **A história nova**. Ibidem, p. 55.

[10] Além das fábulas, Marie de France escreveu os *Lais* - poemas ligados ao amor cortês e à chamada "matéria da Bretanha"- e *L'Espurgatoire Seint Patriz,* baseado no texto latino do monge Henry de Saltrey.

[11] Marie de France foi a primeira mulher de seu tempo a escrever sucessivamente no vernáculo francês. Cf.: BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. *In*: **The Lais of Marie de France**. Translated with an introduction by Glyn S. Burgess and Keith Busby. London: Penguin, 1986. p. 17.

"Marie ai num, si sui de France", contido no Epílogo do *Esope*, é o único dado que nos deixou a seu respeito, e foi a ele que Claude Fauchet, em seu *Recueil de l'origine de la langue et poesie françoise* (Paris, 1581), recorreu para batizá-la com o nome pelo qual se tornou conhecida.[12] O mistério que cerca a verdadeira identidade de Marie de France incitou vários estudiosos a tentar decifrá-lo, mas toda tentativa feita até agora para descobrir sua origem familiar foi em vão, e os especialistas tiveram que recorrer à sua produção literária para recolher os indícios que tornaram possível a delimitação de seu perfil social.[13] Nascida na Île--de-France[14] e de origem nobre, Marie viveu na segunda metade do século XII, durante o reinado de Henrique II, e para cuja corte suas obras se destinavam. Embora versada nos três principais idiomas – francês, latim e inglês – falados nesse território, Marie, contudo, escreveu no vernáculo, ao qual ela se referia ora como *romanz*, ora como *franceis*. Língua da nobreza, o francês era o idioma da corte; o latim era a língua da Igreja; e o inglês - no caso, o arcaico e o médio - era o idioma utilizado pela população em geral. Tal diferenciação linguística também se aplicava à produção literária. Enquanto as obras escritas em latim eram destinadas ao saber erudito - pois era a língua da erudição e da instrução -, a literatura escrita em francês pretendia ser compreensível a um público não letrado ou não versado em latim, isto é, aos leigos. Desse modo, é possível afirmar que tanto o idioma quanto a produção literária possuíam um significado social.[15] A ligação de Marie de

---

[12] Ibidem, p. 7.

[13] Para o estado atual dos conhecimentos sobre o perfil social e literário de Marie de France, cf., entre outros: BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. *In*: The Lais of Marie de France. Op. Cit., p. 7-36; MÉNARD, Philippe. **Les Lais de Marie de France**: contes d'amour et d'aventure du Moyen Age. Paris : Presses Universitaires de France, 1979; BRUCKER, Charles (Ed.). Introduction. *In*: MARIE DE FRANCE. **Les Fables**. Edition critique accompagnee d'une introduction, d'une traduction, de notes et d'un glossaire par Charles Brucker. Louvain: Peeters, 1991. p. 1-45; HARF-LANCNER, Laurence. Introduction. *In*: **Lais de Marie de France**. Traduits, présentés et annotés para Laurence Harf-Lancner. Paris: Librairie Générale Française, 1995. p. 7-19.

[14] Na opinião de Philippe Ménard (1979), o nome de France, assim como Lallemand, Picard e Langlois, indica origem. Significa, ainda, que Marie vivia longe do lugar onde nasceu. Cf.: MÉNARD, Philippe. **Les Lais de Marie de France**: contes d'amour et d'aventure du Moyen Age. Op. Cit., p. 15.

[15] Sobre a questão dos idiomas e sua função social, cf.: CLANCHY, Michael.T. **From memory to written record**: England 1066-1307. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1993. p. 200-201; DUBY, Georges. **Guilherme, o Marechal**. Lisboa: Gradiva, 1986. p. 27; VIZIOLI, Paulo. **A literatura inglesa medieval**. São Paulo: Nova Alexandria, 1992. p. 27.

France com o mundo da corte também tem sido comprovada através das dedicatórias de suas obras: os *Lais* foram dedicados a um "nobre rei"; o *Esope* ao "conde Guilherme".[16] O papel desempenhado por Marie na corte angevina, bem como sua condição social nobre, costumam ser atestados, ainda, pelo relato de um escritor contemporâneo da corte inglesa, Denis Piramus, que se refere à Dame Marie,[17] a autora de *lais* em versos muito apreciados pelos frequentadores da corte - condes, barões, cavaleiros e damas.[18]

Ao revelar que escreveu o *Esope* a pedido do conde Guilherme – "flor da cavalaria, do ensinamento e da cortesia" – Marie de France nos permite inscrever sua obra no movimento cultural que Jacques Le Goff (1979) denominou de 'reação folclórica'. Considerada como manifestação de todas as camadas laicas da sociedade, Le Goff atribui a irrupção de uma literatura profana nos séculos XI e XII ao desejo da pequena e média nobreza de criarem para si uma cultura que fosse relativamente independente da cultura clerical. Essa nova cultura, que o autor identifica como feudal e laica, era, no seu entender, "[...] a única cultura de reserva que os senhores podiam, se não opor, pelo menos impor, ao lado da cultura clerical".[19]

Já no que concerne ao contexto político insular, o *Esope* foi escrito na década de 1170, uma fase bastante conturbada no reinado de Henrique II. Quando assumiu o governo, o soberano procurou retomar a política centralizadora de seu avô, Henrique I (1110-1135), no tocante à justiça e às finanças do reino, e isso significava limitar a atuação dos

---

[16] Sobre a identificação do "nobles reis ki tant estes pruz e curteis" como Henrique II, cf.: BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. *In*: **The Lais of Marie de France**. Op. Cit., p. 12. Quanto ao "cunte Willame", seu sobrenome é ignorado e sua identidade controvertida. Várias hipóteses foram levantadas na tentativa de identificá-lo: Guilherme de Mandeville, conde de Essex, e Guilherme de Gloucester, para o caso das fábulas terem sido escritas durante o reinado de Henrique II; Guilherme Longue-Epée, conde de Salisbury, e Guilherme Marechal, conde de Pembroke, para o caso das fábulas terem sido escritas após a morte de Henrique II. Id., p. 16.

[17] Na Idade Média, a dama era a mulher nobre, casada e proprietária de terras. Cf.: POWER, Eileen. **Les femmes au Moyen Âge**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979. p. 39.

[18] BURGESS, Glyn S. e BUSBY, Keith. Op. Cit., p. 11.

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

poderes locais. Encarregados da cobrança das rendas da Coroa nos condados, e acusados de desviar dinheiro, os xerifes – cargo até então exercido pelos representantes da alta nobreza – foram alvo, em 1170, do chamado "Inquérito dos Xerifes" e substituídos por oficiais de grupos menos privilegiados da nobreza. Henrique II também procurou limitar a imunidade dos clérigos, submetendo à justiça régia os crimes por eles cometidos. Tal interferência levou ao célebre conflito entre o rei e o arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, que resultou no assassinato deste por quatro cavaleiros a mando – ou instigados – por Henrique II, no final desse mesmo ano de 1170. Finalmente, em 1173 foi a vez da "Rebelião dos Barões", nome atribuído à revolta dos filhos do soberano contra o próprio pai, rebelião esta que recebeu o apoio de vários barões, os quais, desse modo, se colocaram contra seu rei e senhor.[20]

O rei e a nobreza na Inglaterra

Sob a perspectiva histórica, o rei ocupava o topo da hierarquia do poder temporal, e sua legitimidade constituía um elemento essencial para sua aceitação como soberano.[21] Como todo rei cristão do Ocidente europeu, o *Rex Anglorum* também era *Rex Dei Gratia*, condição a ele conferida pela sagração na cerimônia de coroação, quando prometia manter a paz, ser justo e misericordioso, além de assumir, perante seus súditos, os deveres inerentes à sua função.[22] Contudo, como os demais monarcas da época, o rei ocupava sua posição não apenas como soberano, mas também como senhor, a quem todos os nobres deveriam prestar obediência.[23] Desse modo, quando um nobre jurava nunca atentar contra a honra do seu senhor, não o fazia como súdito, mas

---

[20] Sobre o reinado de Henrique II, cf., entre outros, POOLE, Austin Lane. **From Domesday Book to Magna Carta**: 1087-1216. 2nd. ed. Oxford: Oxford University Press, 1954; BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III**: 871-1272. New York : W. W. Norton, 1966.

[21] GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV**: os Estados. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981. p. 112.

[22] POOLE, Austin L. **From Domesday Book to Magna Carta***:* 1087-1216. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1954. p. 3-5.

[23] BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa : Edições 70, 1979. p. 215.

como vassalo do rei.[24] Essa fusão rei-senhor é indicada, inclusive, pela própria Marie de France, pois em algumas fábulas a palavra "senhor" também é empregada para designar o soberano.[25]

Quanto aos nobres, gravitavam em torno do rei e pertenciam à *Curia Regis*. Órgão efetivo do governo central durante os séculos XI e XII, era formada pelos barões,[26] homens que recebiam terras do rei em troca da prestação de serviço militar. Conhecidas como *honor*, essas terras constituíam, essencialmente, o feudo de um grande senhor. A prestação de serviço militar ao rei implicava, por parte dos barões, na necessidade de terem um grupo de homens especializados no ofício de guerrear, e que formavam o corpo de vassalos de um senhor. Ligados através de laços de dependência pessoal e hierarquizada, que implicavam em direitos e deveres recíprocos, essa classe dominante laica era sustentada, segundo os homens de reflexão do século XII, pela "amizade" e pela "fé", palavras utilizadas pela linguagem das cortes para evocar um misto de confiança e fidelidade. Nessa visão idealizada, esse grupo social vivia junto em concórdia, servindo com lealdade aos seus superiores e recebendo o serviço adequado daqueles que lhes eram imediatamente inferiores.[27]

O rei e a nobreza no *Esope*[28]

Muito embora Marie de France tenha afirmado que traduziu o livro de Esopo tal como o encontrou, suas fábulas políticas fazem referências que são típicas das relações feudais de poder, tais como "rei", "sire", "seignur", "hume", "barun", "vescunte", "felunie", "honur", "leauté" e "fei". Como o rei, os nobres e as relações entre ambos estão representados nessas fábulas?

---

[24] DUBY, Georges. **Guilherme, o Marechal.** Lisboa : Gradiva, 1986. p. 122.

[25] Podemos citar, entre outras, "O leão enfermo", "O rei dos pássaros", "O rei das rãs", "O rei das pombas". "O lobo rei" e "O lobo e a raposa".

[26] STENTON, Frank M. **The first century of English feudalism**:1066-1166. Oxford: At the Clarendon Press, 1932. p. 83.

[27] DUBY, Georges. **Guilherme, o Marechal**. Lisboa: Gradiva, 1986. p. 117.

[28] Adotamos a seguinte edição bilíngue (anglo-normando/francês moderno): MARIE DE FRANCE. **Les Fables**. Edition critique accompagnee d'une introduction, d'une traduction, de notes et d'un glossaire par Charles Brucker. Louvain: Peeters, 1991.

Primeiramente, o rei. A despeito do caráter sagrado da realeza, os perfis régios delineados pela fabulista se revestem de um caráter profano,[29] o qual também inclui atributos valorizados pela cavalaria, tais como a valentia e a cortesia,[30] confirmando sua vinculação a um meio social laico. Além disso, Marie também revela um outro perfil de monarca, ainda mais profano do que o primeiro, e no qual não se furtou em apontar o abuso de poder cometido pelo soberano no exercício de sua função, em outras palavras, pelo rei tirano.[31] Na fábula "O rei das pombas", por exemplo, as pombas, querendo um "senhor", escolheram o falcão "como rei, pois era ele quem menos mal lhes fazia e dos demais as protegia". Porém, tão logo se colocaram sob seu poder, foram devoradas uma a uma. Na moral, Marie adverte:

> Este exemplo é contado para as pessoas
> que escolhem maus senhores.
> Grande loucura comete,
> quem se submete
> a um homem cruel ou traidor:
> não receberá nada além de ultraje. (v. 21-26)

Quanto aos nobres, não honravam seus compromissos, uma vez que transgrediam os direitos e deveres recíprocos aos quais deveriam se submeter, seja enquanto senhores, seja enquanto vassalos. Na fábula "O lobo e a cegonha", por exemplo, o lobo, ao se engasgar com um osso, prometeu à cegonha uma boa recompensa caso ela, com seu longo pescoço, retirasse o osso de sua garganta. Após atender ao pedido do lobo, a cegonha cobrou o cumprimento de sua promessa. O lobo, embora sem negar o juramento que havia feito, alegou que a cegonha já estava mais do que recompensada, pois ele poderia tê-la estrangulado, uma vez que sua carne muito lhe apetecia. A analogia entre lobo e senhor é estabelecida na moral:

> O mesmo acontece com o mau senhor:

[29] Por exemplo, nas fábulas "O leão caçador", "O leão enfermo", "O leão e a raposa" e "O lobo e a raposa".
[30] Nas fábulas "O rei dos pássaros" e "A águia, o açor e as pombas".
[31] Por exemplo, nas fábulas "O lobo rei", "O rei das rãs" e "O rei das pombas".

se um pobre homem lhe honra com seus serviços
e depois solicita sua recompensa,
não conseguirá mais do que ingratidão;
sob o pretexto de estar sob seu poder,
deve agradecer por estar vivo. (v. 33-38)

Igualmente ingrato foi o ferreiro da fábula "O ferreiro e o machado" que, necessitando de um cabo para sua ferramenta, serviu-se de um espinheiro negro, muito resistente e difícil de quebrar. Porém, quando o cabo do machado ficou pronto, cortou o espinheiro em pedaços, recompensando muito mal o bem que havia recebido. Referindo-se aos maus vassalos, Marie aconselha:

O mesmo acontece com os malvados,
com aqueles que são muito traidores e cruéis,
quando um homem de bem os enaltece,
e através deles se tornam ricos e poderosos,
quando se tornam muito poderosos,
sempre o humilharão e prejudicarão
e, no final, irão tratar da pior maneira possível
a quem os colocou em posição mais elevada. (v. 25-32)

Os nobres também eram ambiciosos, e para eles Marie acenou com o castigo de perderem tudo o que possuíam, como pode ser observado na fábula "O corvo que encontrou plumas de pavão". Um corvo vinha caminhando quando avistou plumas de pavão espalhadas pelo chão. Desolado, olhou-se de cima a baixo, se considerando a mais desprezível das criaturas. Arrancou suas penas e se enfeitou com as plumas, aproximando-se dos pavões que, no entanto, o desprezaram, pois não o reconheceram como um deles, o mesmo acontecendo quando retornou ao convívio dos corvos. Na moralidade, Marie sentencia:

O mesmo se pode ver em muitas pessoas
que possuem bens e grandes honras:
desejam acumular ainda mais,
tanto que nem conseguem manter;
não conseguem o que desejam,
perdendo, pela sua loucura, aquilo que possuem. (v. 19-24)

Tal padrão de comportamento também se aplicava às relações dos barões com o rei, seu soberano e suserano. Eram ingratos, traidores e

transgressores da honra, lealdade e fidelidade devidas ao soberano. A ingratidão dos maus vassalos pode ser exemplificada pela fábula "O rei das rãs". Em um lago vivia um grupo de rãs que desejavam um rei. Depois de pedirem várias vezes um soberano ao Destino, este lhes enviou um tronco. No início as rãs sentiram muito medo! Porém, vendo que ele não se movia, se aproximaram. Saudaram-no como "rei", cada uma prometendo "fidelidade". Tomaram-no como "senhor" e, como tal, cercaram-no de "honra". Todavia, vendo que o tronco permanecia imóvel, subiram nele e, de tal modo fizeram porcarias, que ele acabou afundando. Descontentes, retornaram ao Destino pedindo outro rei, pois aquele não havia sido bom para elas. Dessa vez o Destino enviou uma cobra, que devorou as rãs, condenando-as à morte. Muito aflitas, as rãs sobreviventes suplicaram ao Destino que as libertasse daquele inimigo. Mas o Destino negou-lhes o pedido, pois haviam tido um senhor benevolente, a quem haviam desonrado, e que foi trocado pelo senhor que haviam desejado. Na moral, Marie esclarece:

> Assim fazem muitos
> quando têm um bom senhor:
> sempre o maltratam
> e não sabem guardar sua honra;
> se não são oprimidos,
> nada farão por ele;
> ligam-se àquele que os oprime,
> que ostenta às custas de seus bens.
> Então retornam ao seu bom senhor
> a quem haviam desonrado. (v. 45-54)

Finalmente, no que concerne à traição, esta constitui um aspecto marcante nas fábulas políticas do *Esope*. Mas é na fábula "O morcego" que encontramos o mais completo exemplo de traição à honra, à lealdade e à fidelidade devidas ao rei. O leão e a águia[32] iam se enfrentar

[32] Sobre o significado régio do leão e da águia nos períodos normando e angevino, cf. LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli. O leão, a águia e o morcego: considerações sobre uma metáfora política da Inglaterra normanda. *In*: BOVO, Cláudia Regina; RUST, Leandro Duarte; CRUZ, Marcus Silva da (Orgs.). **ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS:** O OFÍCIO DO MEDIEVALISTA, 9, 2011, Cuiába. Anais... Cuiabá: ABREM, 2011. p. 488-498. Disponível em: http://www.abrem.org.br

em uma batalha. O leão convocou todos os animais que andavam com quatro patas; a águia convocou todas as aves. O morcego não sabia qual lado escolher. Queria ficar entre os vencedores, pois estes seriam poderosos. Começou a observar os dois lados e, percebendo que o exército do leão era maior, juntou-se... aos ratos. Contudo, quando a águia cruzou os céus liderando seu exército, se arrependeu por não estar entre elas. Escondendo suas patas, juntou-se... às aves. Mas, ao abrir as asas, suas patas apareceram diante de todos, revelando sua traição. Pássaros e quadrúpedes denunciaram a traição do morcego à serpente, que pronunciou a sentença que lançou a maldição ao traidor. Na moral, Marie de France apresenta os valores que deveriam nortear as relações entre realeza e nobreza:

> Assim é o traidor
> que age mal com seu senhor
> a quem deve honra
> e guardar lealdade e fidelidade;
> se o senhor dele necessita,
> junta-se aos outros,
> faltando com sua obrigação
> e indo com os outros ficar;
> mas, quando o senhor está em vantagem,
> não consegue abandonar seu mau costume;
> quer retornar para junto dele,
> de todos os lados comete faltas;
> perde sua honra e seus bens
> e seus herdeiros são condenados,
> fica desonrado para sempre,
> assim como o morcego,
> que não pode mais voar de dia,
> ele não pode mais falar na corte. (v. 49-66)

Considerações finais

Reis fracos ou arbitrários, raramente perfeitos. Nobres traiçoeiros, ingratos, ambiciosos ou arrogantes, raramente submissos. Tais são os personagens políticos que, em forma de alegoria, habitam o reino literário do *Esope*.

Considerando o caráter didático e moralizante do gênero fábula, quais lições políticas Marie de France pretendia transmitir para o mundo da corte? Lições de honra, lealdade e fidelidade, valores vinculados às relações feudo-vassálicas. Mas também lições de respeito ao soberano, pois acreditamos que as tendências centralizadoras de Henrique II constituíram o pano de fundo que influenciou o trabalho de Marie de France. Nesse sentido, entendemos que suas fábulas estavam a serviço da realeza, a despeito daquelas nas quais Marie apresenta o rei como um tirano. Acreditamos que não são contrárias ao poder régio, e sim contra o abuso de poder de uma maneira geral, seja por parte dos nobres, seja por parte do soberano. O poder monárquico seria, portanto, um poder justo e necessário à manutenção da ordem no seio da classe dominante, uma lição favorável aos propósitos políticos de Henrique II.

As fábulas de Marie de France apontam, portanto, para a existência de um imaginário político vinculado ao meio social no qual foram escritas. E, como tal, se revelam como fonte pertinente para o estudo das relações de poder na Inglaterra do século XII sob a perspectiva do imaginário.

DEBATENDO A NOÇÃO DE CRIME/YERRO: UMA LEITURA DO FUERO REAL

Marta de Carvalho Silveira
(Doutora em História Antiga e Medieval - UFF)

O propósito deste trabalho consiste em discutir a forma como teórica, metodológica e historiograficamente, o conceito de crime/yerro foi abordado em nossa pesquisa de doutorado intitulada A*s Penalidades Corporais e o Processo de Consolidação do Poder Monárquico Afonsino (1254-1284)* e concluída neste ano de 2012 sob a orientação do Prof. Dr. Mario Jorge da Motta Bastos. Sendo assim, convém explicitarmos a problemática que norteou a elaboração do trabalho, a saber, a utilização de mecanismos jurídicos, em específico as penalidades corporais, como instrumentos de consolidação da política de centralidade do poder monárquico na Castela de Afonso X (1254-1284). A fim de viabilizar a resolução desta questão, elegemos como fonte básica de análise o *Fuero Real*, código jurídico produzido durante o reinado afonsino como fruto de um projeto de uniformidade jurídica para o reino castelhano, iniciado desde o reinado de Fernando III, onde coexistiam até aquele momento, diversas cartas forais.

Seguindo a política iniciada por seu pai, Fernando III, Afonso X mandou elaborar uma vasta obra legislativa formada por três grandes obras: o *Especulo* (também *denominado Fuero del Libro, Libro del Fuero ou Libro del espejo de derecho)*, que foi dado às regiões de Castela e da Extremadura; o *Fuero Real* e as *Siete Partidas* que, ao contrário das obras anteriormente mencionadas, era fruto de um esforço enciclopédico, buscando definir as principais noções propostas no direito castelhano.[1]

Apesar da proposta de tornar-se um código jurídico único para todo o reino, o Fuero Real, redigido em quatro livros, subdivididos em títulos e leis, foi inicialmente concedido às cidades de *Castilla la Vieja*

[1] SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. As provas nas Siete Partidas de Afonso X: algumas reflexões. **NOTANDUM**, ano XIV, n. 27, p. 139-157, set/dez 2011, p. 143.

e estendeu-se progressivamente à Extremadura, à Transierra, ao reino de Toledo, à Andaluzia e a Murcia. A data de promulgação do FR tem sido alvo de controvérsia entre os estudiosos desta obra. A hipótese atualmente mais aceita acerca da origem do FR é a defendida por Iglesia Ferreirós,[2] que acredita que o FR foi composto durante o reinado afonsino, juntamente com o *Especulo* e as *Partidas,* como fruto de um projeto jurídico que pretendia implantar a uniformidade jurídica no reino castelhano.

Apesar da complexidade e do valor do FR, a sua aceitação no território castelhano conheceu grandes movimentos de oposição, principalmente da parte das tradicionais famílias de *ricos hombres* que dominavam o reino e viam seus interesses políticos e econômicos ameaçados. Liderada pelos Lopes, os Haro e os Castro teve início uma revolta em 1272, opondo Afonso X à alta nobreza do seu reino. Isto sem dúvida interferiu no processo de aceitação do FR, cuja obrigatoriedade de utilização foi suspensa, passando a ser utilizado em algumas regiões somente quando os códigos locais não ofereciam uma resposta jurídica adequada a um erro cometido. Foi, portanto, somente no séc. XIV que o FR foi retomado e dado como lei geral por Afonso XI, em 1339, para todo o reino de Castela.[3]

Nota-se, portanto, que apesar de não ter tido o alcance político esperado no momento da sua produção e nem cumprido totalmente os objetivos para os quais fora elaborado, o *Fuero Real* alcançou notável significação quando lançou as bases dos princípios jurídicos que definiriam os atos considerados como ameaçadores ao corpo social e passíveis de penalização, formulando, assim, a própria base identitária da sociedade castelhana e colaborando para a construção da noção de reino.

A noção de reino corrente no *Fuero Real* e característica da sociedade castelhana do período em estudo era marcada pela concepção organicista. O rei era considerado a cabeça de um corpo social, onde cada um dos seus membros tinha a sua função naturalmente constituí-

---

[2] MADRID CRUZ, María Dolores. Acerca de la vigencia del Fuero Real: algunas disposiciones procesales del Concejo de Ágreda en 1306. **Cuadernos de Historia del Derecho**, n. 11, p. 227-275, 2004. p. 232.

[3] MADRID CRUZ, Op. Cit., p. 240.

da e a exercia sob a liderança do monarca. A relação entre os monarcas e os súditos dava-se, portanto, da forma natural já prevista por Deus ao criar a natureza. Desenvolvia-se, então, a concepção de que o senhorio natural do rei era um sinal de desrespeito ao divino, além de instituir o caos, a desordem e a destruição do reino. Conforme nos lembra o Fuero Real:

> Nuestro señor Dios Jesucristo ordeno primeramientre la su corte en el cielo; et puso a sí cabeza e comenzamiento de los angeles e de los arcangeles: et quiso e mando quel amasen e quel guardasen como a comenzamiento e guarda de todo. Et despues desto fizo el ome a la manera de su corte. Et como a si avie puesto cabeza e comienzo, puso al ome la cabeza en somo del cuerpo, e en ella puso razon e entedimiento de como se devan guiar los otros miembros, e como deban servir e guardar la cabeza mas que a si mismo. Et desí ordeno a la corte terrenal en aquela misma guisa, e en aquella manera que era ordenada la suya en el cielo, e puso el rey en su logar cabeza e comenzamiento de todo el pueblo, asi como puso a si cabeza e comienzo de los angeles e de los arcangeles. Et diol poder de guiar su pueblo, e mando que todo el pueblo en uno, e cada um ome por si, rescibiese e obedesciese los mandamientos de su rey, e que lo amasen, e que lo temiense, el guardasen, el ondrasen, el preciasen, e quel guardasen tambien su fama e su onra como su cuerpo mismo. (...) Ca asi como ningun miembro non puede aver salut sem su cabeza, asi nin el pueblo, nin ninguno del pueblo non puede aver bien sin su rey, que es su cabeza, e puesto por Dios para adelantar el bien epara vengar e vedar el mal.[4]

A instituição das leis que regeriam a sociedade era uma das funções mais vitais do monarca. Logo foram forjadas imagens jurídicas com o intento de consolidar o poder real, a saber: a do rei justiceiro, a do rei protetor, a do rei legislador e do rei juiz, conforme identificou Nieto Soria em sua obra intitulada *Fundamentos Ideológicos del poder real en Castilla* (1988). As imagens jurídico-teológicas construídas em torno do monarca castelhano bem como os princípios legais vigentes no *Fuero Real* foram elaboradas a partir das influências recebidas do campo do direito romano (intensamente retomado na universidade de

[4] FR, I, I, 1, P. 8.

Bolonha a partir do séc. XII), canônico (forjado no calor dos projetos reformistas do séc. XII) e comum (um misto das mais diversas fontes de direito locais fortemente influenciadas pelo antigo código visigodo). A estas várias construções jurídicas foram sendo direcionadas para a identificação e a caracterização do poder monárquico, influenciando na composição do que, genericamente, podemos denominar como direito real, cujo objetivo, ao ser constituído, era o fortalecimento da figura monárquica, assegurando a sua função legislativa e sobrepujando a diversidade jurídica corrente no reino.

Segundo os critérios jurídicos atuais, pode ser considerado como crime, uma conduta que contraria o Direito e para o qual é atribuída uma pena,[5] ou seja, uma conduta considerada em desacordo com os critérios legais estabelecidos por cada sociedade. Nota-se, portanto, que o conceito de crime não representa uma categoria homogênea e imune às alterações do tempo histórico, sendo, portanto, construído de acordo com os referenciais de cada sociedade, ou seja, é um produto cultural. Apesar da necessidade de atentarmos a estas variações históricas, um ponto em comum une o conceito de crime nas diversas esferas temporais: o fato dele representar uma ruptura na ordem social, ameaçando a sua estabilidade.

Inicialmente cabe esclarecermos que no *Fuero Real* não foi utilizada o termo crime para nomear os atos passíveis de punição, para os quais foi atribuída a categoria yerro. Isto se explica, em grande parte, pelo fato de que o século XIII castelhano representou o momento de construção das categorias legais que basearíam o exercício do *ius gladii* por parte do monarca. Desta forma, os termos utilizados nas leis estavam sendo forjados e careciam de um aprofundamento teórico-jurídico que caracterizou os períodos posteriores, portanto, em nosso trabalho utilizaremos o termo crime/*yerro* como categorias sinônimas.

O exercício da justiça régia foi definido no *Fuero Real*, mais precisamente em seu segundo livro que dispôs sobre as práticas que envolviam a penalização de um *yerro*, desde a definição das etapas de um processo, passando pelos procedimentos jurídicos adequados à instauração de um pleito (a validades dos testemunhos, os documentos jurí-

[5] MIRABETE, Julio Fabrinni. **Manual do Direito Penal**. Parte Geral. Volume 1. 5a edição revista e ampliada. São Paulo: Atlas S.A., 1990. p. 96.

dicos necessários para garantir a validade do pleito etc.) até a definição do papel a ser desempenhado pelos personagens que compunham o cenário jurídico. No entanto, não há no texto jurídico uma definição teórica do que seria *yerro*, mas sim a sua exemplificação.

Caracterizada a noção de *yerro* presente no *Fuero Real* e a sua importância como suporte para o exercício do poder da justiça por parte do monarca, convém apontarmos, em linhas gerais, como a noção de crime/*yerro* foi pensada teórica e historiograficamente no que se refere ao Medievo.

Entendendo a grande influência exercida por Max Weber e Émile Durkheim na formação do pensamento ocidental, optamos por analisar a forma como estes dois ícones da Sociologia desenvolveram considerações teóricas acerca das noções de Direito e de crime.

Max Weber, em sua obra *O Direito na Economia e na Sociedade*, dedicou-se a pensar a importância e a função que a ordem jurídica alcançou dentro das sociedades ocidentais. Ele as definiu não como a um conjunto de ordenações marcadas pela "exatidão lógica", mas como "um complexo de determinantes da verdadeira conduta humana."[6] A obediência das pessoas à esta ordem não decorria de uma obrigação legal, mas pela pressão exercida pelo próprio ambiente (leia-se também cultura) que aprova ou desaprova um dado comportamento ou pelo fato delas não estarem habituadas a refletirem sobre as suas práticas, mas esterem sempre prontas a reproduzir aquilo que já lhes é costumeiro.[7] Sendo assim, o direto, como nós entendemos no pensamento ocidental, "é simplesmente um 'sistema de ordem' provido pelas garantias específicas de probabilidade de sua validade empírica."[8]

Para manter a sua ordem interna, perpetuando a aceitação das normas consideradas formalmente obrigatórias, as sociedades possuem em seus quadros elementos responsáveis por deter o "aparato coativo", ou seja, o uso legal dos meios de coação (que podem ser físicos ou psicológicos ou direitos ou indiretos) e podem ser definidos como "normas jurídicas"[9]

---

[6] WEBER, Max. **O Direito na Economia e na Sociedade**. São Paulo: Ícone, 2011. p. 24-25.
[7] Ibidem, p. 25.
[8] Idem
[9] Ibidem, p. 26.

Os responsáveis pelo exercício da coação legal nem sempre estavam ligados ao "Estado", como nos lembra o próprio Weber: "(...) A concepção de que um Estado "existe" apenas quando os meios coativos da comunidade política são superiores a todos os outros é antissociológica"[10]

Sendo assim, Weber negou categoricamente "que o 'direto' apenas exista quando a coação legal é garantida pela autoridade política",[11] já que uma ordem jurídica pode ser reconhecida "quando os meios coativos, físicos ou psicológicos estiverem disponíveis; ou seja sempre que estiverem à disposição de uma ou mais pessoas que se consideram prontas para usá-los."[12] Esta concepção se aplica bem ao contexto castelhano do século XIII quando o exercício da coação legal não se encontrava concentrado nas mãos do monarca, mas diluído também e não somente na ação dos conselhos municipais e da Igreja. Diversos "direitos" coexistiram neste período onde a definição das esferas de atuação de cada um deles era o grande desafio a ser enfrentado pelo monarca.

Quanto aos mecanismos de punição nas sociedades antigas e medievais, Weber entendia que poderiam ser definidos pelos chefes de família e por aqueles que possuíam poderes mágicos (magos, profetas e sacerdotes) que definiriam a reparação da violação àquele que fora lesado.[13] Mesmo quando, na Idade Média, a noção de processo jurídico foi instaurada, não havia uma distinção clara entre um crime e um ato ilícito. Como nos lembra Weber: "(...) O processo jurídico era o mesmo tanto quando se tratava de um terreno, quanto de um homicídio. Até mesmo quando se alcançou um estágio mais digno de reparação, faltava ainda um aparato "oficial" que executasse a sentença."[14] Aparato este, que vemos ser construído pelos reis medievais e especificamente na corte afonsina, através do Fuero Real (mais precisamente o Livro II) e de outras obras jurídicas do período (como as Partidas e o Espéculo), a fim de garantir o exercício do poder monárquico.

---

[10] Ibidem, p. 29.
[11] Ibidem, p. 30.
[12] Idem
[13] Ibidem, p. 62.
[14] Ibidem, p. 63.

Weber, então, chamou a atenção para o fato de que o objetivo maior da punição aos desrespeitosos da lei era garantir a compensação àquele que se sentira lesado. Como nos lembra o autor: "O processo de obtenção da reparação mostra uma mínima, ou quase nenhuma, distinção entre um crime que urge por vingança e um ato ilícito que requer uma simples restituição."[15] No caso castelhano, cada vez mais, o monarca era elencado como a parte ofendida, como o alvo da restituição necessária à ofensa instaurada contra o corpo social. Nesta concepção organicista fomentada na corte afonsina, é possível notar um movimento no sentido de deslocar as noções de punição e de atos ilícitos ou crimes de um sentido horizontal (onde eram compreendidas como resultados das ofensas pessoais ou familiares) para uma esfera vertical (onde o rei, a cabeça da sociedade, era a parte passível de reparações e de compensações). Era a prática da vertebralização política que tomava espaço no reino castelhano e ordenava os vínculos de solidariedade vigentes naquela sociedade.

Entendendo a solidariedade social como o elemento que promovia a unidade entre os membros de um corpo social, garantindo-lhes expectativas, funções e objetivos em comum, Durkheim definiu o crime justamente como a ruptura desses laços de solidariedade. De acordo com o teórico:

> O lado de solidariedade social a que corresponde o direito repressivo é aquele cuja ruptura constitui o crime; chamamos com este nome todo ato que, num certo grau, determina contra seu autor aquela reação característica que se denomina pena. Buscar aquele laço corresponde pois a indagar a causa da pena ou, mais exatamente, no que consiste essencialmente o crime.[16]

O crime fere a consciência coletiva ou comum, que pode ser definida como o sistema formado pelo conjunto de crenças e de sentimentos comuns presentes em uma sociedade.[17] Logo, a função do direito repressivo é justamente preservar a manutenção de um mínimo de

---

[15] Ibidem, p. 62.
[16] RODRIGUES, José Albertino (Org.). **ÉMILE DURKHEIM**. São Paulo: Ática, 2010. p. 73.
[17] Ibidem, p. 74.

semelhanças entre os membros da sociedade garantindo, assim, que o indivíduo não constitua uma ameaça à unidade do corpo social.[18]

As penas são, portanto, a expressão repressiva do Direito e a sua função primeira, segundo Durkheim, não é necessariamente a de corrigir aos culpados ou intimidar aos seus possíveis imitadores, mas principalmente "(...) manter a consciência comum em toda a sua vitalidade."[19] A punição de um crime "

> (...) Assim, sendo antes de tudo um produto necessário das causas que o engedram, esse castigo não é uma crueldade gratuita. É o signo que atesta que os sentimentos coletivos são sempre coletivos, que a comunhão de espíritos numa só fé permanece inalterada e, por seu intermédio, repara o mal que o crime fez à sociedade.[20]

Um crime, quando não devidamente caracterizado e punido, poderia conduzir a sociedade a um estado que Durkheim nomeou como anomia social[21] que representaria a quebra da solidariedade social que une indivíduos e grupos em torno do mesmo objetivo: a manutenção da sociedade.

A sociedade medieval foi marcada pela ampla difusão dos laços de solidariedade que uniam os indivíduos e, neste contexto, eram dispostos hierarquicamente. Numa sociedade que entendia o monarca como a cabeça de um grande corpo social, o crime/yerro era considerado como uma ofensa direta contra todos os seus elementos que exigiram, antes de tudo, uma reparação para somente depois ater-se ao caráter disciplinar da pena.

É inegável a influência das obras de Weber e de Durkheim para o estudo dos crimes e das penas, foco de nossa pesquisa, que se insere no campo da história da justiça, sendo fortemente incrementado, nos últimos anos, graças às inovações teóricas e metodológicas promovidas pela História Social e pela Antropologia. Inovações que se traduzem em um diálogo interdisciplinar visando o estudo dos comportamentos

---

[18] Ibidem, p. 64.
[19] Ibidem, p. 77.
[20] Ibidem, p. 78.
[21] Ibidem, p. 97.

criminais, do lugar que ocupam na sociedade e de como a ideia de justiça é projetada no ordenamento jurídico, social e político.

Vários estudos inseridos no campo da História do Direito (focando, essencialmente, no estudo normativo dos crimes e das penas) e da História Institucional (que voltou seus interesses para o funcionamento administrativo da justiça) foram realizados tendo como temáticas o crime e a pena em seu caráter normativo, situando-os, assim, nas esferas jurídica e administrativa das monarquias medievais.

A preocupação fundamental destes estudiosos versava sobre o delito e os castigos medievais, buscando-se configurá-los em sua perspectiva normativa e analisar os meios de regulamentação e repressão dos delitos permitindo, assim, o conhecimento dos aspectos processuais e repressivos que a justiça assumiu no período medieval. Os estudos nesta área nos permitem, então, entender o lugar que os delitos e as penas assumiram na regulação da ordem social nas comunidades peninsulares, além das mudanças e novas conotações alcançadas pela história da justiça medieval neste contexto.

Os estudos desenvolvidos no campo da História do Direito seguiram uma forte tradição legalista e, no âmbito dos estudos relativos à Península Ibérica, se estabeleceram desde o início do séc. XX a partir das pesquisas conduzidas inicialmente por Eduardo de Hinojosa no *Centro de Estudios Históricos*, criado em 1910. Pesquisadores como Cláudio Sanchez-Albornoz, José Maria Ramos Loncertales, García Gallo, dentre outros, influenciados por esta tradição jurídica dedicaram-se ao estudo do direito medieval. Um reflexo desta tendência foi a própria criação, em 1924, do *Anuário de Historia del Derecho Español*, grande difusor de obras com temáticas referentes à História do Direito peninsular.

As contribuições oferecidas pela Antropologia Histórica para o campo da história da justiça foram fundamentais para a análise de novas temáticas, principalmente no que se refere ao estudo da violência, entendida como uma ruptura das redes de sociabilidade que fundamentaram as sociedades ao longo da história. Ruptura esta detectável, por exemplo, no estudo dos crimes sexuais que punham em risco a ordem social tanto em nível público quanto privado.

A Antropologia também garantiu aos estudos históricos a possibilidade de comparação das concepções de violência, crime, pena etc. nas diversas sociedades, lançando a noção de justiça para um limite bem mais amplo do que o das questões locais e particulares que fundamentaram a construção de normas jurídicas entre os membros de uma comunidade. Esta ampliação da visão da justiça contribuiu muito para o entendimento de que, em diferentes sociedades localizadas em espaços e tempos similares ou distintos, coexistem formas análogas ou diferenciadas dos seres humanos relacionarem-se com a ruptura dos laços de sociabilidade, ou seja, com a violência e a busca pela sua regulação no interior das comunidades.

Conclui-se, portanto, que a história dos crimes e das penas sofreu uma renovação teórica e metodológica considerável nos últimos anos, propondo diálogos produtivos entre as esferas social, institucional e judicial. Um exemplo desta renovação foi a intensificação dos estudos sobre as práticas judiciais de controle, regulamentação e repressão da violência e do delito, tais como o uso dos costumes da justiça privada, a atuação da justiça pública, a relação prática entre os sistemas públicos e privados de justiça.

Aproveitando, justamente, esta renovação no campo dos estudos dos temas judiciários, é que analisamos o *Fuero Real* onde o monarca era considerado como a cabeça do reino, mas submetido ao direcionamento divino, responsável por guiar o seu povo de forma racional e baseada no entendimento, formulando "mandamentos" que deveriam ser cumpridos por seus súditos, conclamados a serem fiéis ao seu rei, preservando a sua honra, sua fama e seu corpo. Identificamos, portanto, a forte influência do pensamento teológico, oferecendo o substrato cultural necessário para a formulação deste discurso jurídico, bem como o próprio esforço dos juristas, autores deste documento, de definir e criar um campo de ação cada vez mais específico para o monarca: a formulação dos "mandamentos", ou seja, a formulação e aplicação das leis que regeriam a comunidade e manteriam a ordem na corte terrena a espelho da corte celeste.

O estabelecimento das fronteiras entre os poderes laicos e eclesiásticos garantiu a Afonso X, portanto, a configuração mais precisa do seu papel político. Cabia ao monarca a função de encabeçar esse

imenso corpo que era a sociedade, aproximando-se, cada vez mais, da figura de Cristo, considerado a cabeça da Igreja e portador dos corpos físico e místico. Desta forma, cada *yerro* (crime) cometido contra a sociedade era considerado um *yerro* contra o próprio rei, a que deveriam ser direcionadas as devidas compensações. Foi em nome dos reis que as punições corporais foram estabelecidas e a eles também foram atribuídas partes dos pagamentos pecuniários previstos nos códigos legais. O que não ocorreu sem protestos e revoltas nobiliárquicas, inviabilizando a utilização plena do *Fuero Real* no reinado do Sábio, sendo retomado somente no século seguinte e, aí sim, servindo como parâmetro legal único para todo o reino castelhano.

A UNIVERSIDADE DE PARIS EM 1272 E O 'DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM" DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

Maurício Alves Carrara
(Doutorando – UFF)

Considerações Iniciais

Em 1272 a Universidade de Paris já havia passado por inúmeras transformações em vários âmbitos: tanto em sua estrutura intelectual quanto em termos de estatutos. Desde o início dos anos de 1200 com a confirmação de seu *status* de *Universitas Magistrorum et Scholarium,*pelo privilégio de Felipe Augusto ou até mesmo em 1215 com o tom laudatório de *Parens Scientiarium* (mãe das ciências) dado pelo papa Inocêncio III, a Universidade parisiense não foi constante no tratamento das novidades textuais, a respeito às novas religiosidades e na relação com os poderes. Em especial internamente, essa universidade passou por inúmeras turbulências que confirma o caminho conflituoso e debativo dessa instituição.

Fato é que desde sua fundação até os anos de 1270 a tortuosidade de sua trajetória foi nada mais do que a sua suscetibilidade às transformações no campo do saber que o mundo de então vivia. Porém não somente a intelectualidade era a força motriz dos conflitos, mas no campo da sociedade: a universidade assiste a absorve as novas formas de religiosidade como as Ordens Mendicantes personificadas nos Franciscanos e Dominicanos. Estes trouxeram não somente uma nova forma de prática religiosa à sociedade do século XIII, contudo novos olhares sobre os saberes praticados internamente às Universidades do medievo.

Com uma atenção especial às ebulições e transformações intelectuais, o frade, então mestre em Paris, Boaventura de Bagnoregio, nos idos de 1250, escreve um opúsculo com nome que chegou a nós de *De*

reductione artium ad theologiam[1] cujo objetivo era expor os fundamentos do conhecimento até então apreendidos no saber medieval. Essa pequena obra foi uma forma de trazer o papel especial que a teologia sobre as demais ciências. Por outro lado, mais de vinte anos depois do escrito boaventuriano, uma carta[2] direcionada à Universidade de Paris, em 1272, prevê uma nova direção sobre os estudos em especial sobre a teologia, que estabelecia os limites das disputas sobre temas teológicos. Em certa medida, apesar do lapso temporal, a carta à Universidade e o escrito de Boaventura convergem em seus temas delegando-nos um sentido de permanência sobre o papel do "cultivo das ciências" em relação aos aspectos infusos, em termos de fé, na teologia.

A Universidade, o *De Reductione* e os debates

Entre 1252 e 1272 muitas mudanças foram notadas no terreno da intelectualidade medieval. As obras de Aristóteles começavam a se desenhar em um corpo coeso e definido e a teologia não era mais a mesma dos períodos anteriores, pois ela possuía um caráter mais sistêmico. Além disso, um terceiro elemento ascende de modo que não poderia passar despercebido: uma forma de especulação "filosófica" sobre o mundo que tendia a andar sem os amparos da fé. Não se pode afirmar com clareza se o que se fazia em termos de "especulação filosófica" era algo estritamente independente da teologia. Entretanto, com certa nitidez, podemos notar que os textos aristotélicos e da tradição muçulmana, Avicena e Averrois principalmente, modificaram a estrutura das formas de se dedicar ao pensamento especulativo. Em suma, as possibilidades de raciocínio além do que a *Sacra Pagina* dizia aumentava o conjunto de argumentações da universidade.

---

[1] Usaremos a publicação do *The Franciscan Institute* da *Saint Bonaventure University*, *New New York* segundo a referência: SAINT BONAVENTURE. De reductione artium ad theologiam/On the reduction of arts to theology. *In:* **Works of St, Bonaventure.** Volume I. Parallel text English/Latin. Translation, commentary and introduction by Zachary Hayes, O.F.M. New York: Franciscan Institute, 1996.

[2] Ela se encontra no DENIFLE, Henricus et alii. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Tomus I . Paris: Ex Typis Fratrum Delalain Via a Sorbone Dicta, 1889. Em especial a carta [1272], 441: *Statutum facultatis artium contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt silmulque philosophiam, contra fidem determinare audeat*.

Dessa forma, a importância no conjunto dos novos textos agora se diluía ao já praticado comentário dos padres latinos dos primeiros séculos cristão com os aristotélicos e as variações muçulmana destes. Assim, a apropriação de termos originais da filosofia clássica helênica não era algo novo, a exemplo de Santo Agostinho, mas na metade do século XIII essa prática ficou mais evidente e mais sistemática. A partir disso, rumos do pensamento cristão medieval separaram-se em inúmeros debates sobre o papel das ciências (*scientia*) e os limites da Teologia e da Filosofia. Implicitamente é o jogo da "razão" (*ratio*) contra a fé (*fides*), e vice-versa. Com esse "conflito" vem á tona outros elementos que nos são úteis à interpretação, isto é, a crescente separação por meio da finalidade de cada saber. Se durante a patrística até as escolas urbanas do século XII, o conjunto de saberes eram pouco nítidos em si mesmos, na metade do século XIII eles começaram a definir os seus campos de atuação. Nesse sentido, a Teologia não somente comportava mais os *articuli fidei* e, muito menos¸ a filosofia era uma mera especulação da vaidade humana: elas contrariaram uma lógica e foram "paralelas que se tangenciaram" e, alguns momentos, se "cruzaram". Contrárias à ordenação natural de separação que muitos homens da Igreja, antes desses séculos, queriam.

Diante desse fato, como observa Nachman Falbel: *o ensino da teologia, preso aos padrões conservadores do conhecimento das escrituras e da patrística, obviamente deveria sofrer o impacto do novo instrumento especulativo fornecido pela nova filosofia*".[3] Não somente a filosofia ganha novos contornos em termos de temas e conceitos, mas a teologia não fica imune às novidades. Portanto, para se entender como ambas se "comunicam" é importante também saber que existe claramente um fluxo e refluxo dos temas, isto é, um teólogo lia Aristóteles e o relacionava imediatamente à sua realidade mundana e, obviamente, às suas percepções teóricas sobre os temas da teologia. Os textos aristotélicos e, por derivação, seus comentários, fazem uma "Nova teologia" que começa a se desenhar no século XII e se corporifica no século XIII como

[3] FALBEL, Nachman. O *De reductione artium ad theologiam* de São Boaventura. *In:* **Coleção da Revista de História.** Direção do Prof. Eurípides Simões de Paula, n. XLVII, São Paulo, 1974. p. 8.

observa Edward Grant.[4] Para tanto, ainda em Grant, foram necessários dois momentos, sendo o segundo o mais importante aqui, conforme a sua afirmação: *Ultimamente, a teologia se tornou minuciosamente analítica e filosófica.*[5]

Entre as incorporações e modificações que os textos filosóficos e a tradicional prática teológica se fizeram de *vis-à-vis*, não passam somente por uma interferência pacífica ou sem debates. As sensíveis modificações de ambas as partes se apresentam em um amplo choque de representações, em muitos casos, pouco amistosas. Nesse sentido, com a proposição de colocar o papel da teologia como primaz entre as ciências que Boaventura por volta de 1251 redige o *De Reductione artium ad theologiam*. Além de um "termômetro" sobre o tratamento das formas de conhecimento típico do século XIII, esse opúsculo nos diz muito sobre a Ordem Franciscana que, desde o inicio com seu santo fundador, já levantava questões sobre a utilidade do cultivo das ciências entre seus membros. Entretanto, aqui nos interessa o papel da teologia enquanto algo que congrega todas as formas "luzes" e com fim último a Deus. Além disso, a não-autonomia da filosofia que, por outro lado, tendia a querer alçar voos por si mesma, é pauta para nossa analise.

Nesse contexto, Étienne Gilson pondera que a tendência de alguns mestres em quererem "filosofar" sem precisar se justificar na fé crescia e era vista com maus olhos por alguns grupos. Entre os grupos que não viam a autonomia da filosofia encontrava-se Boaventura. Assim, Gilson parafraseia o que se dizia na época sobre a filosofia independente da fé: *são à maneira das vespas que constroem casas com as abelhas, mas não as enchem de mel*.[6] Não podemos dizer que os conflitos são abertos, em especial em Boaventura, entre a teologia e a filosofia. Antes, podemos concordar com León Amorós que existe a diferença entre o que se pretende com a fé e aquilo pela razão filosófica. Entretanto, o vínculo conflitivo é atenuado com a conformação que a filosofia não

---

[4] GRANT, Eduard. **God and Reason in the Middle Ages.** New York: Cambridge University Press, 2001. p. 211.
[5] GRANT, Op. Cit., p. 213.
[6] GILSON, Étienne. **La filosofia de San Buenaventura**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947. p 39.

é má, pois a razão é uma das luzes de Deus. Porém o conhecimento procedente da prática filosófica não pode ser por si, pois é defeituosa de modo que é necessária a busca em Deus. A filosofia em si é manca: *a filosofia deve estar para o homem e não vice-versa*.[7]

Nessa ordem, o *De reductione Artium ad theologiam* se configura e se coaduna com a postura de não autonomia da filosofia e das ciências. Essa obra coloca em voga todo o conhecimento humano, desde as obras práticas às especulativas, como fundamentais ao homem, porém com o fim último à louvação de Deus. Não é pra menos que o eixo central explicativo é a ideia de "luzes" (*lucens*). Desse modo, as *lucens* podem ser interpretadas em seu sentido duplo: tanto de fonte ou procedência quando de "retorno" ou fim. Isso significa que todas as coisas procedem de Deus e, concomitantemente, voltam-se para ele, pois tudo é para Deus. A luz é um "dom" ou presente que serve para que os seres humanos usem-nas para si mesmo, jamais para a glória própria, e busquem saber que Deus é quem coordena as coisas terrenas.

Boaventura lista uma série de luzes que partem da "luz inferior" (*lumen inferius*) e "luz superior" (*lumen superius*). A separação "inferior" e "superior" não indica hierarquia de ordem de importância, mas, antes, uma função ao homem. Como exemplo, as "artes mecânicas" (*artis mechanicae*) dedicada à sobrevivência terrena do homem que se liga à exterioridade (*lumen exterius*) e sua função essencialmente prática. Por outro lado, a "luz superior" se liga ao conhecimento da Sagrada Escritura, afinal é fruto da revelação. Com relação à filosofia, Boaventura a classifica como uma "luz interior" e da capacidade cognitiva: *a luz interior, ou seja, a luz do conhecimento filosófico*.[8]

A sistemática sobre as ciências no texto de Boaventura como observa Luis A. De Boni, elenca que as ciências *se encontravam estruturadas de forma hierárquica e dinâmica, partindo do conhecimento sensível a chegando à contemplação divina*.[9] Nesse sentido, o texto do *De Reductione* coloca não somente o papel de cada "luz", mas objetiva

---

[7] AMORÓS, León *et ali*. Introduction general. *In:* SAN BUENAVENTURA. **Obras de San Buenaventura.** Volume I. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945. p. 103.

[8] Lumen inferius, scilicet lumen cognitionis philosophicae. ***De Reductione... 1.***

[9] DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST edições; Editora Ulisses, 2010. p. 78.

propor uma sistematização de modo que as várias formas de expressões humanas, inclui-se a filosofia, sejam vistas segundo a perspectiva do dom de Deus. Além disso, todas as artes e ciências são nada mais do que a confirmação e maneiras de se ler o "livro da vida" ou os sinais da criação. É buscar em Deus a origem de todas as expressões, das superiores às inferiores, do sensitivo à contemplação divina, todas expressas na Sagrada Escritura. Dessa maneira, Boaventura confirma ao dizer: *a partir de uma luz todas elas possuem uma origem, assim, todos esses conhecimentos por meio do conhecimento da Sagrada Escritura são ordenados.*[10]

O modelo adotado pelo Doutor Seráfico é sintomático quando olhamos mais atentamente sobre o seu lugar de produção e escrita. No tempo de Boaventura, na Universidade de Paris, do início de seus estudos, por volta de1235, até 1257 quando já era mestre regente, os caminhos disciplinares relativos à filosofia e à teologia progressivamente se enveredavam por cursos diferentes. Como já dito, os novos textos aristotélicos e árabes, em especial os de Averróis, davam uma nova consciência aos mestres em artes dessa Universidade. Isso significava o caminho para a separação sistemática e epistemológica entre os temas de teologia e filosofia. Podemos dizer efetivamente que à época de Boaventura esses debates estavam em germinação.

Para tanto, no contexto de Boaventura os debates fervilhavam no que diz respeito aos limites da teologia e da filosofia tanto na estruturação universitária em suas faculdades quanto em seus conteúdos. O aumento da amplitude dos temas filosóficos e também dos teológicos acarretam em novos caminhos. Nesse sentido, Gilson observa que: *imaginamos facilmente os teólogos de Paris inquietos com os progressos filosóficos de seus colegas da faculdade de artes.*[11] Nas faculdades de artes e teologia da Universidade de Paris, ainda que formalmente distintas, os temas de ambas coincidiam em muitos pontos. Porém a teologia era o modo regulador das questões. Por mais que os mestres em artes buscassem a autonomia do ensino da filosofia em si, esbarravam nos teólogos: daí o problema instaurado.[12]

---

[10] Et sicut omnes illae ab uma luce habebant originem, sic omines istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinatur. ***De Reductione... 7.***

[11] GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 691.

[12] GILSON, Op. Cit., p. 693.

A partir disso, fica notório que os novos rumos que as ciências praticavam, no sentido de querer disputar temas que não fossem essencialmente teológicos, ou pelo menos que não tangenciassem questões da fé, tendia a serem vistos com reservas. Nesse ambiente Boaventura se posiciona conferindo importância aos variados saberes, contudo isso não apontava que haveria uma aprovação da livre especulação filosófica, pois sem a fé eles seriam incultos. Assim, não era somente uma questão epistemológica ou de relações de forças antagônicas na universidade que objetivavam maneiras diferentes de saber: era uma questão de procedência espiritual, ou seja, antes era necessários se convencer que tudo vem da "luz de Deus". (*onme donum perfectum desursum es*t).[13]

A procedência de todas as coisas conhecíveis e seus usos entre os homens, com a unidade voltada a Deus, é dada pelo *Doctor Seraphicus* como uma relação de "similitude" (*similitudine*) que implica a relação de "meio" com a "procedência". É uma relação de exemplaridade: arquetipicamente em Deus, "atualizada" na criação. Portanto, Boaventura conclui: *Nenhum sensível, portanto, se move pela potência cognitiva, a não ser mediante à similitude, que se procede do objeto, segundo a prole o pai, (...) ou exemplarmente é necessário em todos os sentidos*.[14]

No texto boaventuriado do *De Reductione*, existe sempre referências à Sagrada Escritura (*Sacra Scriptura*). Evidentemente, o livro por excelência deste período era a Sagrada Página, mas, por outro lado, o turbilhão de textos filosóficos era um fato evidente. Além disso, eram eles lidos e glosados. Entretanto Boaventura coloca em planos distintos e complementares os textos bíblicos e a Teologia. Como bem observa Falbel, para o Doutor Seráfico a Teologia e a Sagrada Escritura são formas de conhecimento relacionados, respectivamente, ao "modo de raciocínio" (*modus ratiocinativus*) e ao crível/fé (*credibile vel fides*).[15] A teologia congrega o conhecimento sobre as questões de fé na *Sacra Pagina* com a função de não ser meramente especulativa, é prática orde-

---

[13] ***De Reductione...* 1.**

[14] Nullum enim sensibile movet potenciam cognitivam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut prole et parente, (...) vel exemplariter est necesse in omini sensu. ***De Reductione...* 8.**

[15] FALBEL, Op. Cit., 1974. p. 66.

nada à sabedoria. A ciência teológica é ordenada a nos fazer bons e ao amor divino. Destarte, ainda em Falbel, a Teologia além do texto é: a fé no "crer pelo crer" (*credibile ut credibile*) sendo diferida da teologia que significa o "crer enquanto entendimento" (*credibile ut intelligibile*).[16]

Com efeito, a experiência de São Boaventura quando são levantados assuntos de fé, teologia e filosofia é também uma forma de compreender o mundo da universidade e das novas experiências de fé da Igreja com o franciscanismo. As vias de concepção do que é a Teologia são sintomáticas na medida em que aquilo que Boaventura julga como prudente deve-se voltar para os aspectos da fé. Com efeito, a autonomia da filosofia seria não somente a possibilidade de uma disciplina universitária sobressair à outra, mas uma afronta à própria soberania de Deus. A utilidade da vida era a vida cristã com o fim à salvação. De forma contrária, muitos mestres de Paris visualizavam a possibilidade de se especular sobre o mundo sem o prisma teológico e, concomitantemente, não entendiam que estariam ferindo a Deus, mas separando o mundo dos homens e suas contingências do mundo da fé. Esta útil ao plano salvífico e, também, indispensável aos homens. Portanto, os mestres de Paris com tendências mais autônomas não rompiam absolutamente com a fé, contudo esse olhar mais "progressista" não soava bem à Igreja e, também, aos ouvidos de Boaventura de Bagnoregio.

A pequena obra *De Reductione artium ad Theologia* de Boaventura, composta na metade dos anos do século XIII, é um prelúdio de inúmeros fatos no sentido de que havia uma clara diferença entre o que se praticava teologicamente na universidade diante dos novos textos. Quase vinte anos depois desse opúsculo, o melhoramento das traduções de Aristóteles e aparecimento de outros textos, em especial dos muçulmanos, davam novo tratamento ao que se estudava na universidade. Prova disso, em 1270, treze erros são laçados com forma de reprovação do que se praticava em termos de "filosofia" na Universidade de Paris. Entre os anos de 1250 e os de 1270, tempo da composição do *De Reductione...* e dos "*Treze erros...*" não aconteceu um lapso em termos de diminuição choques internos à Universidade Parisiense. Alguns analistas tendem a tratar este ínterim, especialmente após 1260,

[16] Ibidem, 1977. p. 71.

como uma crise que preocupava os teólogos parisienses.[17] Porém não necessariamente uma crise, mas uma mudança de eixo natural causada pela acessibilidade de novos textos do *corporis aristotelicum* e de Averróis, especificamente.

Em 1257, São Boaventura não era mais mestre em Paris devido à sua ascensão ao grau de Ministro Geral da Ordem Franciscana. Contudo, pelo teor de seus escritos posteriores e por ter continuado a residir em Paris o *Doctor Seraphicus* não fica áfono aos acontecimentos na Universidade. Além disso, a situação das ciências se agravam internamente à corporação de mestres e alunos de Paris. Nesse sentido, o texto boaventuriano de 1251 torna-se muito atual já nos anos de 1270 pelo clima de mal-estar causado entre os mestres seculares e os teólogos.

Porém as condenações dos anos 1270 não tiveram um alcance esperado. Os mestres em artes continuavam os seus debates, o averroísmo ainda era ensinado e os mestres sustinham suas questões filosóficas. Contudo, mais uma tentativa, em 1272, de frear os ensinamentos não provinha mais dos "erros" pontuais como os "treze erros" de dois anos antes, mas da estrutura das disputas da própria Universidade. Neste sentido, cerceando as disputas (*disputationes*) universitárias, acreditava-se que da mesma forma cessaria o desenvolvimento das questões ditas "contra a fé".

Assim, cria-se um estatuto para que na faculdade de artes não se tratasse de assuntos teológicos em suas disputas. Talvez esta separação das funcionalidades das faculdades nos indique dois sentidos interpretativos: o primeiro diz respeito a um clima de mal-estar entre o que se ensinava nas respectivas faculdades, não necessariamente algo cerceado pelos alunos, mas pela visão da Igreja e das autoridades mais conservadoras; o segundo, se houvesse separação das faculdades nas *disputationes* alguma possibilidade de fusão dos temas tidos como erros nas questões teológicas seriam naturalmene evitados. Assim, tentava-se dar um sentido filosófico a temas que, na concepção dos que proibiam, era necessário somente o *credere*.

O documento de 1272 foi bem preciso na medida em que deu instruções sob pena de punição às tentativas de disputas que envolvessem questões de fé com temas "filosóficos". Nessa carta alguns momentos

[17] DE BONI, Op. Cit., p. 76.

são claros com respeito a essa separação: *instituímos e ordenamos que nenhum mestre ou bacharel de nossa faculdade (...) presuma disputar alguma questão puramente teológica* (...) *segundo se dizem filósofos (...) seja inconveniente profundamente disputar*.[18] A situação era tão séria que classificaria os insistissem nesses modelos de *disputacionis* sob o julgo de heréticos. Como reitera o documento: *Fixamos e ordenamos, a cerca disso, se alguma questão qualquer, vista atingir simultaneamente a fé e a filosofia, que se disputou em qualquer lugar em Paris, e se aquelas [questões] se determinou contra a fé, seja perpetuamente privado de nossa sociedade e o mesmo herético seja*.[19]

Diferente das restrições anteriores, que vigoraram até 1270, queria-se "cortar pela raiz" os princípios tidos como heréticos. Isso significava dizer que no próprio seio da Universidade de Paris residia o problema. Parece contraditório que ao invés de restringir a faculdade de artes investiram na restrição da faculdade de teologia. Porém o que soa como antagônico nada mais é do que "preservar" a teologia dos ventos "heréticos" da filosofia averroísta. Além do mais, já era um sintoma que, ainda que compartilhassem o mesmo espaço, a filosofia e a teologia não seguiam o mote *philosophia ancilla theologiae*, mas se preparava o divórcio e eram duas realidades a caminho da distinção na Universidade de Paris.

Considerações finais

Entre 1251 a 1272, muito se fervilhou em Paris quando olhamos das ações da Igreja, na teologia e no campo da Filosofia. Após a entrada dos textos metafísicos e naturais de Aristóteles, que começam ganhar expressão por volta de 1210, e os comentários do Estagirita pela filosofia muçulmana, o que se praticava em termos teológicos não era mais

---

[18] Statuimos et odinamus quod nullus magister vel bachellarius nostri facultatis aliquam questionem pure tehologicam (...) etiam disputare presumat (...) sicut dicit philosophus (...) sit prenitus incoveniens disputare. **Chartularium Universitatis Parisiensis.** Tomus I, [1272], 441.

[19] Statuimos insuper et ordinamus quod, si questionem aliquam, que fidem videatus attingere simulque philosofiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus. **Chartularium Universitatis Parisiensis.** Tomus I, [1272], 441.

o mesmo. Muitas questões que se faziam aporéticas foram respondidas, mas outras tantas formulações foram de encontro aos princípios cristãos. Boaventura de Bagnoregio viu atentamente todos esses fatos, tanto quanto mestre de Paris, quanto ministro da Ordem Franciscana. O *De Reductione artium ad theologiam* não é um opúsculo insipiente, mas uma exortação de um mestre que leu e manteve contado com Aristóteles e as correntes derivadas dele. Sua posição era formada com base na fé e que Deus era a origem de tudo. Especular não era um fato ruim desde que não se confrontasse com a *sacra Scriptura*. O problema das relações entre as ciências no texto boaventuriano não buscava separar o que era da filosofia do que se tratava a teologia, mas antes levantar que à revelação bíblica tudo deveria se reduzir.

Se uma exortação e uma volta ao sentido primaz da fé era o mote do opúsculo do Doutor Seráfico, o que acontecia na Universidade de Paris não coadunava com o que ele queria. Assim, a carta de 1272 se liga à evolução das faculdades. Boaventura não intencionava voltar a um ideal de total redenção à teologia, mas validar que todas as artes são luzes divinas. Assim, não há como separar o que vem de Deus com o que os homens produzem: é uma relação de dependência com a origem. Porém nos anos de 1270 fica marcado e perceptivelmente definido: os temas teológicos e filosóficos eram tratados distintamente. A propagação dos assuntos da *ratio*, por si mesma, era um medo e também um fato.

DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO ESTUDO DE IMAGENS: O CASO DOS BESTIÁRIOS INGLESES

Muriel Araujo Lima Garcia
(Mestranda – USP)

Os bestiários são manuscritos dedicados a descrever animais, plantas e minerais; com frequência, as descrições são acompanhadas de uma exegese religiosa que busca extrair da natureza exemplos morais.[1] Neste caso, a interpretação do mundo é feita com a intenção de decifrar os desígnios de Deus.

O texto dos bestiários é em grande parte baseado em obras de autores clássicos e medievais como Plínio, Solino, Santo Ambrósio e Isidoro de Sevilha, além de ter um formato muito semelhante ao do *Physiologus,* um livro escrito provavelmente em Alexandria durante os séculos II e V d.C. e eventualmente traduzido para o latim, que também descrevia os animais e lhes atribuía significados simbólicos.[2]

Como documentação, os bestiários em latim são um grupo consideravelmente coeso, a maioria tendo sido produzida na Inglaterra entre os séculos XII e XV[3] (com o auge da produção durante o século XIII). Além das óbvias similaridades de tema e formato, esses manuscritos têm um outro ponto em comum: a maioria dos capítulos contém ao menos uma imagem, o que faz com que sejam livros ricamente ilustrados.

Apesar da coesão documentária (que facilitaria estudos comparativos) e da riqueza pictórica dos manuscritos, os bestiários, se comparados com outros documentos medievais, continuam pouco estudados. Embora haja uma quantidade razoável de trabalhos sobre simbologia animal,[4] poucos usam os bestiários como documentação

---

[1] What is a Bestiary? Disponível em The Aberdeen Bestiary Project <http://www.abdn.ac.uk/bestiary/what.hti> Acesso em: 20/05/2013.

[2] WHITE, T.H (1954). **The Book of Beasts: being a translation from a Latin bestiary of the twelfth century.** Madison: University of Winsconsin-Madison Libraries, 2002.

[3] BAXTER, R. **Bestiaries and their users in the Middle Ages**. Londres: Sutton Pusblishing Limmited/Courtauld Institute, 1998, p.147.

[4] Alguns exemplos: BAIRD, L.Y. Christus gallinaceus: A Chaucerian Enigma; or the

base (ao invés disso utilizam tratados de heráldica ou outras fontes literárias).[5] Entre os poucos estudos que realmente tratam dos bestiários destacamos a obra pioneira de M. R. James (*Bestiary: Being A Reproduction in Full of Ms. Ii 4. 26 in the University Library, Cambridge, with supplementary plates from other manuscripts of English origin, and a preliminary study of the Latin bestiary as current in England*), de 1928, que pela primeira vez sugeriu a divisão dos bestiários ingleses em quatro famílias, de acordo com as influências literárias encontradas em cada manuscrito. Outro trabalho digno de nota foi publicado em 1954 por T.H. White (*The Book of Beasts, Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century)*, que inclui a primeira tradução para o inglês de um bestiário (o manuscrito Ii.4.26 da Universidade de Cambridge). White também acrescentou um apêndice à sua tradução, em que sugere que os bestiários fazem parte de uma longa e antiga tradição de escritos sobre a natureza que remonta à antiguidade clássica e oriental. Ainda podemos ressaltar o estudo de Florence McCulloch (*Medieval Latin and French Bestiaries)*, que em 1962 revisou a classifi-

---

Cock as Symbol for Christ in the Middle Ages. **Studies in Iconography**, n. 9, p.19-39, 1983.; BROWN Jr., R. **The Unicorn.** London: Longmans Green & Co., 1881.; COLLINS, A.H, **Symbolism of Animals and Birds Represented in English Church Architecture**. New York: McBride, Nast & Company, 1913; DAVY, Marie-Madeleine, **L'Oiseau et sa Symbolique**, Paris, Albin Michel, 1992.; CURLEY, M.J. Animal symbolism in the prophecies of Merlin. *In:* CLARK, W.B.; McMUNN, M.T. (Org). **Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and its Legacy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989; DRUCE, G.C. The Elephant in Medieval Legend and Art. **Journal of the Royal Archaeological Institute**, n. 76, p. 1-73, 1919.; FAVREAU, R. Le thème iconographique du lion dans les inscriptions médiévales. **Académie des inscriptions et belles-lettres**, n. 3, p.613-636, 1991.; SHACKFORD, M,H. **Legends and Satires from Medieval Literature**. Boston: Ginn and Company, 1913.; TELESKO, W. **The Wisdom of Nature: The Healing Powers and Symbolism of Plants and Animals in the Middle Ages**. Munique: Prestel, 2001.; VARTY, K. The Lion, the Unicorn and the Fox. *In:* NEWALL, V.J (Ed). **Folklore Studies in the Twentieth Century**. Woodbridge, UK; Totowa, N.J.: Brewer, Rowman & Littlefield, 1978, p. 412-418.

[5] Alguns exemplos: VINCENT-CASSY, M. Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblematique. *In:* **Actes des congrés de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public**. 15e congrès, Toulouse: Privat, 1984. p. 121-132.; DELORT, R. Les animaux en Occident du Xe au XVIe siècle. *In:* **Actes des congrés de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public**. 15e congrès, Toulouse: Privat, 1984. p. 11-45.; os estudos sobre o porco, o leão e o javali em PASTOUREAU, M. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.** Paris: Seuil, 2004.; PASTOUREAU, M. **Les Animaux Célèbres**. Paris: Arléa, 2001.

cação de James e criou sub-famílias.

Após a década de 1960, os raros estudos que se debruçam de fato sobre os bestiários geralmente se propõem a examinar temas político-sociais através da análise da moral contida nos textos[6] ou preocupam-se com aspectos técnicos da produção dos manuscritos, como estabelecimento de autoria ou lugar de origem.[7]

Notadamente, tanto nos estudos pioneiros de James, White e McCulloch quanto na produção recente, pouca atenção é dedicada às imagens em si. No caso dos bestiários, ignorar as imagens é excluir da análise uma parte importante dos manuscritos – não só porque as imagens são parte do que faz um bestiário ser um bestiário, mas porque o estudo iconográfico faz emergir questões que não aparecem quando apenas o texto dos documentos é considerado. No caso dos bestiários, por exemplo, em muitos casos as imagens não seguem as descrições textuais de cores ou características dos animais. Mas mais do que isso, as imagens raramente fazem qualquer referência aos significados simbólicos encontrados no texto. Se os bestiários serviam a um propósito didático, como já foi sugerido,[8] porque as imagens omitem justamente aquilo que é o mais importante do texto? Em suma, por que essas imagens estão presentes, e em tão grande número, se não é possível explicar sua presença apenas pela função didática? O que emerge é a possibilidade de reavaliação do(s) uso(s) e público leitor desses manuscritos, além da investigação das várias operações exegéticas presentes em um mesmo livro.

---

[6] FONSECA, P.C.L. **Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil**. Bauru: Edusc, 2011.; HASSIG, D. (Org,). **The Mark of the Beast**. Nova York: Routledge, 2000.; HENDERSON, A.C. The Making of Meaning in Fables and Bestiaries. **PMLA**, v. 97, n. 1, p. 40-49, 1982.

[7] McCULLOCH, F. **Medieval Latin and French Bestiaries**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962.; MURATOVA, X. The Bestiaries, an aspect of medieval patronage. *In:* MACREADY, S.; THOMPSON, F.H. (Org.). **Art and Patronage in the English Romanesque**. Londres: Society of Antiquaries of London, 1986, p.118-144.; CLARK, W. B. **The medieval Book of Birds: Hugh of Fouilloy's Aviarium.** Binghampton: MRTS, 1992, p. 73-85, 267-70, 296-7.

[8] CLARK, W.B. The Illustrated Medieval Aviary and the Lay Brotherhood. **Gesta**, v. 21, n. 1, p. 63-74, 1982.; ROWLAND, B. The Art of Memory and the Bestiary. *In:* CLARK, W.B.; McMUNN, M.T. (Org). Op. Cit.; VARANDAS, A. A Idade Média e o Bestiário (Apresentação no III Seminário Aberto 2006, organizado pelo Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa). **Medievalista**, n.2, 2006.

O estudo de imagens e a busca pelas respostas aos questionamentos que surgem quando as analisamos passa necessariamente pelo fato de que as imagens têm um modo de funcionamento específico (ou seja, têm artifícios, estrutura e lógica próprios).[9] Por exemplo, elas transmitem sentidos através da ornamentação, das formas e da frequência e combinação de cores – o que é muito diferente das estratégias linguísticas. Texto e imagem não têm o "mesmo discurso e devem ser interrogados e explorados com métodos diferentes",[10] e por isso é preciso admitir que a análise do texto não consegue (e não pode) explicar as imagens. O constante desprezo a esta peculiaridade acaba por criar um vácuo crítico cujo resultado é a falta de análises consistentes sobre um aspecto importante dos bestiários, mas também outros manuscritos.

As questões de metodologia se somam ao problema de acesso às fontes. Há cinquenta bestiários em latim (a maioria conservada no Reino Unido, mas com exemplares na França, Dinamarca, Estados Unidos e Rússia), dos quais poucos estão disponíveis na internet ou em edições fac-similares. Ao historiador das imagens não basta o acesso à elas, mas é necessário vê-las com grande fidelidade. Digitalizações de manuscritos quase sempre falseiam cores e nem sempre oferecem uma boa resolução, especialmente de imagens menores.

No entanto, nem tudo está perdido: embora nada substitua o estudo *in loco* das fontes, versões digitalizadas dos documentos, ainda que parciais, podem ser muito úteis no início da pesquisa, especialmente por possibilitar que o pesquisador se familiarize com as fontes, faça tabulações e estatísticas iniciais e acabe por fazer uma melhor pesquisa quando finalmente estiver com os documentos em mãos.

A Biblioteca Britânica e a Biblioteca Bodleriana da Universidade de Oxford preservam vários bestiários (vinte e cinco no total) e oferecem a visualização parcial dos manuscritos,[11] com boa resolução. Mas as duas bibliotecas têm um grande acervo de outros livros medievais também produzidos nas ilhas britânicas. A riqueza figura-

---

[9] SCHMITT, J.C. **O corpo das imagens**. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. São Paulo: Edusc, 2007. p 33-36.

[10] PASTOUREAU, M. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental**. Op. Cit., p. 117.

[11]< http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet > site da Biblioteca Bodleriana de livros digitalizados. Acesso em 01/06/2013.

tiva não é um privilegio dos bestiários; de fato, é uma característica de muitos dos livros insulares produzidos durante a Idade Média: o Livro de Kells (Dublin, Trinity College Library, MS A. I. (58)), o Livro de Durrow (Dublin, Trinity College Library, MS A. 4. 5. (57)), os evangelhos de Lindisfarne (Londres, Biblioteca Britânica, Cotton MS Nero D.IV)) e de Cnut (Londres, Biblioteca Britânica, Royal 1D IX) são só alguns exemplos que são frequentemente citados na literatura da arte medieval. Imagens desses evangelhos podem ser encontradas no site da Biblioteca Britânica (que tem catálogo online de manuscritos iluminados),[12] junto com informações adicionais como dimensões, proveniência e bibliografia. A Trinity College de Dublin também possui em seu site as "*digital collections*",[13] que oferecem um sistema de busca nos materiais já digitalizados. Como esta iniciativa começou em 2010, o processo de disponibilização das imagens ainda está em curso, porém o Livro de Kells já está completo e pode ter todos os seus fólios acessados gratuitamente, com boa resolução. Além disso, ao final de 2012 foi lançado o aplicativo do Livro de Kells para iPad, uma inciativa da própria Trinity College que possibilita a visualização em alta resolução e a manipulação das imagens (zoom) de acordo com os mecanismos do tablete.

Mas a produção, nas ilhas britânicas, de objetos ricos em imagens não se limita apenas ao período pré-conquista (e nem apenas ao formato de *códex*): A Tapeçaria de Bayeux, por exemplo, é outro objeto frequentemente citado na literatura (tendo sido encomendada pelos normandos para comemorar a conquista da Inglaterra), e a produção continua a partir do século XI com os próprios bestiários e outros tipos de manuscritos, como saltérios.

A história medieval das ilhas britânicas é em grande parte uma história visual. Ignorar as suas imagens é deixar de lado um material que pode suscitar novas questões e abrir caminho para compreendermos uma dimensão dessas sociedades que não se manifesta apenas textualmente. Cada vez mais acervos importantes, como as bibliotecas Britânica e Bodleriana, disponibilizam os seus materiais para a consul-

---

[12]< http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm> Acesso em 01/06/2013.

[13] <http://digitalcollections.tcd.ie/home/>Acesso em 01/06/2013.

ta virtual, o que torna possível a realização de pesquisas no Brasil sobre as imagens produzidas durante a Idade Média nas ilhas britânicas, ou melhor, sobre a história medieval das ilhas a partir do prisma das imagens, que pode ser muito revelador.

O RITO BATISMAL E AS HERESIAS: RELAÇÕES ENTRE ORTODOXIA E HETERODOXIA NA CARTA *DE TRINA MERSIONE*

Nathalia Agostinho Xavier
(Mestranda – PEM/PPGHC/UFRJ)

Introdução

Tendo como referência a atuação eclesiástica no reino suevo do sexto século, procuramos destacar neste trabalho a relação entre o crescente esforço de fortalecimento da Igreja[1] na região e as crenças por ela rejeitadas neste processo. Para tanto, focamos na leitura da carta *De Trina Mersione*,[2] enviada pelo metropolita Martinho de Braga a outro bispo, na qual observamos um esforço de diferenciação entre o cristianismo niceno e certas heresias. O documento tem como temática central a realização do rito de batismo, e nele destaca-se o caráter homogeneizante das deliberações episcopais, uma vez que em suas linhas encontramos uma discussão que visava a determinar uma única forma de aplicação desta liturgia.

A priori, cabe dizer que a epístola estava voltada para um público reduzido, demonstrando um debate interior à alta hierarquia eclesial, tanto por seus objetivos de deliberação acerca da uniformização da cerimônia batismal, quanto pela forma como se apresentam os argumentos do bispo de Braga, baseados na patrística e nas decisões tomadas no decorrer dos séculos nas sedes episcopais de maior prestígio, como Roma e Constantinopla. Com efeito, apresenta-se como um diálogo entre pares que debatem assuntos de natureza teológica, mutuamente reconhecidos, acerca de uma questão litúrgica. Relaciona-se, portanto,

---

[1]O termo "Igreja" apresenta-se aqui para ilustrar uma instituição que ainda se encontra em processo de organização nos reinos germânicos, não devendo ser entendida como única ou homogênea, a despeito do discurso episcopal "universalista".

[2]Aqui utilizaremos a seguinte edição: MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. *In:* MARTIN DE BRAGA. **Obras Completas.** Ursicino *Dominguez* Del *Val. Madrid: Fundación Universitaria Española*, 1990. p. 167-169.

com uma concepção de heresia como oposição à interpretação cristológica defendida por eles como verdadeira e irrefutável. É texto dogmático, sob a forma de carta.

No que tange à análise documental, preocupamo-nos em captar as intenções do discurso do epíscopo, de acordo com uma leitura que buscasse compreender as demandas da Igreja sueva naquele momento. Neste contexto, ressaltamos a relevância de Martinho por seu papel de porta-voz[3] das autoridades clericais, e seu desempenho na defesa de um conjunto de normas de conduta rígido, tal qual exposto pelo próprio na epístola. Assim, notamos uma latente preocupação com a criação e consolidação de uma identidade cristã, intitulada ortodoxa, concomitante à tentativa de distinção em relação a práticas e interpretações religiosas concorrentes. Por este prisma, apresentamos a hipótese de que uma ortodoxia hermética e pré-definida não pode ser encontrada nesta conjuntura, bem como observamos em sua trajetória de definição/afirmação, a construção social de uma identidade e daquilo que lhe diferencia,[4] de acordo com questões de cunho político e ideológico.[5]

---

[3]O papel de Martinho de Braga como porta-voz da Igreja local é ressaltado por Leila Rodrigues da Silva, uma vez reconhecida a autoridade intelectual deste frente à hierarquia eclesial, de acordo com sua posição e atuação a favor da instituição. Deste modo, tal personagem seria representante das demandas e anseios da própria. SILVA, Leila Rodrigues. Op. Cit., p. 72-76.

[4]A ideia de uma identidade social construída e associada às relações de poder de uma dada sociedade é oriunda das contribuições de Tomaz Tadeu da Silva. Ver: SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In:*___. (Org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

[5] No que tange à conceituação do ideológico, pautamo-nos nas contribuições do sociólogo americano John B. Thompson. Para este autor, a ideologia pode ser estudada por meio de dois prismas: o neutro e o crítico. O primeiro seria puramente descritivo e visaria a definir ideologia, geralmente como "sistema de pensamento" ou de "práticas simbólicas". O segundo buscaria interpretações associadas às relações de poder e à manutenção das formas de dominação, sendo esta a concepção ressaltada e defendida pelo autor e, portanto, aproveitada em nossos pressupostos. Deste modo, ao ressaltarmos o caráter ideológico de um projeto eclesiástico, a ele estamos associando um esforço de manutenção do *status quo* que legitime a posição hierárquica ocupada por este grupo na sociedade. THOMPSON, John B. **Studies in the Theory of Ideology**. Los Angeles: University of California Press, 1984. p. 1-15.

Como outras, o cristianismo é uma religião litúrgica. Expressava-se, e ainda se expressa, por meio de ritos significativos que estavam associados às mais sutis percepções acerca de seus dogmas. Desta forma, as "verdades" teológicas demonstravam-se a partir de expressões objetivas, materiais, e tal aspecto aparece de forma contundente no documento. Na carta[6] enviada a certo bispo, de nome Bonifácio, cuja procedência ainda não foi apontada pela historiografia,[7] Martinho escreve em resposta a uma pergunta que parecia se referir à forma ritual do batismo que mais corresponderia com a ortodoxia religiosa. Far-se-ia necessário defini-la, por conta da divergência entre a imersão única, em voga no reino visigodo,[8] e a tripla, associada à prática da Cristandade antiga. Por esta via, de acordo com uma reflexão teológica exposta sistematicamente, o bispo de Braga defende a tripla imersão acompanhada da evocação do único nome da Trindade, argumentando a favor da tradição eclesiástica.

Tais incongruências, entre atos e proposições, foram possíveis por conta de uma procura por diferenciação entre a perspectiva nicena e o arianismo. Desta forma, a única imersão serviria apenas ao propósito de se afastar da tripla dos "hereges". Por meio de ideias que contradigam tal prática, o bispo relembra a semelhança entre os ritos e ofícios de ambas as doutrinas, tornando injustificável a modificação de uma tradição apenas neste sacramento.

> Y deste modo, querendo huir de la proximidad de la herejía arriana, se introduce, para los ignorantes, la peste sabeliana (...). Acaso porque loas arrianos usen, lo mismo que los ató-

[6]A partir daqui reforimo-nos à *De Trina Mersione* pela sigla DTM.

[7]Dentre outros, ver: FERREIRO, A. Martin of Braga, *De trina mersione* and the See of Rome. **Periodicum Semestre Instituti Patristici "Augustinianum".** Roma, v. 1, p. 193-207, 2000. p. 194.; SOUSA, Pio B. Alves de. **Pensamento de S. Martinho de Dume. *Communio et Sacramentum*.** En El 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez. Pampola, p. 367-375, 2003. p. 369.

[8] Já prática no reino desde antes, no século seguinte, seria decidida institucionalmente no sexto cânone do Concílio de Toledo IV, a opção pela única imersão. *In:* **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 191-193.

> licos, los salmos, las cartas de los Apóstoles, los envagelios y otras muchas cosas, debemos nosostros rechazar todas estas cosas por huir de su proximidad?[9]

Ainda reportando-se à crença ariana, o bispo critica as decisões tomadas por outras autoridades eclesiásticas que, "para dar alguna autoridad a su opinión",[10] estabeleciam o interdito da tripla imersão baseadas em atas conciliares que teriam feito tal recomendação. Por conseguinte, reconhece e comenta a utilização, por parte destes agentes, de recursos para legitimar uma opinião que poderia ser refutada por pares, contradizendo a própria concepção de que haveria um modelo ritual correto e universal a ser seguido. Isto, todavia, não denota, necessariamente, que Martinho possuísse total clareza acerca deste aspecto, mas evidencia a recorrência de uma troca entre sedes episcopais ou entre membros da hierarquia clerical sobre questões que poderiam parecer triviais a primeira vista e, porém, eram consideradas imprescindíveis por estes agentes para um entendimento unívoco dos dogmas religiosos.

Mais importante é destacarmos que, neste documento, a reconstituição de detalhes de como deveria ser realizado o rito, parece depender diretamente de sua oposição a uma heresia, para que cuidasse de não produzir interpretações divergentes. É neste sentido que, apesar de criticar a maneira com a qual se concebeu a única imersão, com a finalidade de distanciar-se do arianismo, atua por esta mesma lógica de identificação/exclusão, expondo a necessidade de um afastamento de outra heresia: o sabelianismo.[11] Assim, para Martinho de Braga a única

---

[9] MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. Op. Cit., p. 168.

[10] MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. Op. Cit., p. 168-169.

[11] Seu nome está associado a Sabélio, um presbítero da região da Líbia, o qual atuou durante as primeiras décadas do século III na difusão de um rígido monoteísmo que negava a diferença entre as pessoas, observando uma só hipóstase. Sutil, a diferenciação entre as hipóstases, ou pessoas da Trindade, foi fruto de debates no decorrer dos séculos II e III, período em que surgem as primeiras heresias trinitárias. O sabelianismo é oriundo do "monarquismo modalista", o qual pregava a existência de um "único Deus (que) se manifestava a nós de diversos modos" e que foi difundido por Noeto de Esmirna e seu discípulo Epígono. PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística.* São Paulo: Loyola, 1999. p. 66-67

imersão poderia "introduzir, para os ignorantes, a peste sabeliana".[12] Por não esclarecer a diversidade entre as pessoas da Trindade, a imersão única seria falha na tentativa de expor a verdadeira crença de bispos como ele e o próprio Bonifácio. A tripla constituiria, por conseguinte, uma forma de fugir ao sacrilégio desta concepção.

Não podemos afirmar, entretanto, se tal doutrina de fato difundiu-se na Península ou se apenas fez parte da argumentação de Martinho de Braga a favor de uma ideia. Desconhecemos maiores informações neste sentido e atentamos apenas para o fato de que, recorrente ou não, tal interpretação cristológica serviu aos propósitos uniformizadores de sua retórica persuasiva. Interessa-nos demonstrar como a ritualística da Igreja no reino se formulava tendo em consideração um projeto de diversificação, neste caso, voltado para uma doutrina condenada como herética, em 200, pelo bispo de Roma Calisto.

Concomitantemente, na medida em que se diferencia de doutrinas consideradas errôneas, o rito, tal qual defendido por Martinho, serviria para consolidar uma única interpretação da trindade. Desta forma, justificar-se-ia a tripla imersão como recurso para distinguir as três pessoas e a evocação do único nome da Trindade como representação da única substância, mantendo assim os preceitos nicenos acerca desta questão.

Provavelmente escrita entre 556 e 561,[13] a carta apresenta, portanto, reflexões de cunho teológico, com o objetivo de homogeneizar a liturgia na região. Em suas linhas, são elaborados diversos pontos que vinculam a cerimônia à doutrina nicena. Tendo em vista o caráter elástico de tais deliberações, defendemos, neste caminho, a ideia de que debates como o observado nesta carta são elementos que evidenciam um processo de construção ortodoxa.

Em nossa leitura, percebemos que tal construção não se pauta apenas em fórmulas de inclusão/exclusão de doutrinas, mas também de reforço de autoridade pela relembrança de uma tradição patrística.[14]

---

[12]MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. Op. Cit., p. 168.

[13] FERREIRO, A. Op. Cit., p. 196.

[14]São citados Paulo e Jerônimo como autoridades. "En efecto, también nosostros leemos la carta del *bienaventurado* Apóstol Pablo en la que está escrito: 'um Dios, uma Fe, um bautismo', así como la exposición del *bienaventurado* Jerônimo en La qual se confirma que ha de bañarse al bautizando tres veces bajo la invocación del solo nom-

Optando por uma só formula batismal, o bispo usava como referência os símbolos doutrinários estabelecidos e aceitos em Roma, segundo as recomendações de Vigílio a Profuturo de Braga.[15] Pela tentativa de entrar em conformidade com tais resoluções, escolhendo como parâmetro a sede romana, reconhece sua autoridade apostólica,[16] a nosso ver, como uma maneira de legitimar sua escolha litúrgica, uma vez que também se refere ao costume bizantino, ressaltando os batismos realizados no Oriente. Endossa, por esta via, noções que seriam aparentemente pouco contestáveis, demonstrando uma atitude de deferência em relação à tradição imperial, a partir do reconhecimento de certa autoridade às sedes Ocidental e Oriental e pelo uso destas recomendações em um diálogo entre pares.

Por fim, apresentando os caminhos deste tipo de argumentação, somos capazes de notar certos aspectos que demonstram a vinculação entre a fé oficializada pelo discurso episcopal e as heresias, desconstruindo a concepção de que ambas distanciar-se-iam naturalmente, como se conjuntos de crenças coesos e diversificados desde o princípio. Em oposição, intentamos ampliar esta visão, comprovando o aspecto de construção social desta ortodoxia, tal qual da produção e a rejeição daquilo que seria relegado como heterodoxo.

Definindo heresia: a construção da diferença

"[A] heresia pode existir mais na mente do inquisidor do que na intenção do herético"[17] Com esta frase, Gerald Bonner resumia parte de sua exposição acerca do surgimento das heresiologias.[18] Destacava, so-

---

bre de La Trindad." MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. Op. Cit., p. 168. (Grifo nosso)

[15]O bispo de Roma não condena a única imersão, mas propõe a fórmula do "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" ao fim do batismo como uma maneira de distinguir as pessoas. Cf. BRAGANÇA, Joaquim O. A carta do papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p. 65-97, 1967. p. 77-78.

[16]FERREIRO, A., Op. Cit., p. 193-207.

[17]BONNER, Gerald. Dic Christi veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in te Post-Nicene Age. *In:* KILNGSHIRN, Willam E.; VESSEY, Mark. **The limits of ancient Christianity. Essays on late antique thought and culture in honor of R. A. Markus**. The University of Michigan Press, 1999. p. 73.

[18]Tais tratados eclesiásticos tinham, sobretudo, um intuito diferenciador entre o que

bretudo, o caráter volátil destas definições e as aparentes discordâncias ou inconsistências no seio da patrística no que tange à determinação de quais interpretações religiosas deveriam ser consideradas heréticas ou não. Como demonstrado por este autor, as mais sutis "verdades" teológicas, não estiveram claramente expostas desde o início da organização clerical, sendo concebidas a partir de deliberações tomadas no decorrer da longa institucionalização do cristianismo.

Sobre tais aspectos é importante destacar concepções como as que Mark Edwards expõe em texto para o livro *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*.[19] Nele o autor destrinchou diversos aspectos do processo de formulação da ortodoxia cristã, ou melhor, das ortodoxias cristãs. O plural cabe na medida em que, ao atentar para a fragilidade de certas posições e acordos,[20] e os diversos pontos de vista dos agentes e grupos envolvidos, o texto nos convida a levar em conta as diferentes proposições sem assumir o discurso niceno de forma fatalista ou parcial. Enfatiza-se, portanto, o caráter político deste processo, de acordo com a associação de tais decisões às relações de poder destas sociedades.

Igualmente, destaca-se uma vertente historiográfica recente, representanda, talvez, pela obra organizada por Monique Zerner,[21] na qual algumas questões foram recolocadas, de acordo com a exaltação de uma análise crítica mais apurada das fontes. Aqui, a relação entre rejeição à heresia e poder, pauta-se na própria lógica de produção do discurso. Para os pesquisadores presentes na reunião e participantes da publicação não caberia apenas uma interlocução acerca das motivações do herege, mas sim acerca da existência das heresias como sistemas de crenças articulado, optando por concebê-las mais como produ-

---

era sancionado ou não, apontando um inventário dos grupos que teriam contradito a tradição canônica.

[19]EDWARDS, M. Synods and councils. *In:* CASSIDAY, Augustine, NORRIS, Frederick W. **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 367-86.

[20]Bonner também dialoga com esta ideia, inclusive afirmando que "(...) fatores pessoais entravam nas disputas sobre a doutrina, assim como indivíduos teólogos buscavam recomendar suas próprias teorias e depreciar aquelas de outros." BONNER, Gerald. Op. Cit., p. 65.

[21]ZENER, Monque (Org.) **Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** Campinas: UNICAMP, 2009.

tos de construções discursivas que como grupos moldados de acordo com as demandas e tensões sociais do período. Por esta via, para além de uma identificação das origens e das funções destes agentes por sua oposição à hierarquia eclesiástica ou descontentamento em relação a uma conjuntura específica, tal movimento escolhe ater-se à lógica da produção eclesiástica e sua característica excludente e universalista, exacerbada no decorrer de processos de reforma, organização e (re) estruturação institucional.

De fato, interessa-nos na análise deste documento, caracterizar como a construção retórica de uma oposição entre doutrinas, contribuiu para a manutenção das posições de poder dos membros da instituição eclesiástica e assim, entrever as motivações de agentes socialmente posicionados.

Desta forma, há de se repensar a definição de heresia, considerando as variáveis e reconhecendo o caráter autônomo destas doutrinas, demonstrativas de escolhas diversificadas e não de acertos ou erros. Percebemos que de divergências entre opiniões, passa-se a determinar aquilo que se opõe à "verdade da fé", formulada e reformulada com o passar do tempo e pertinente a formas de organização eclesiástica, como o intentado no reino suevo por intermédio de uma homogeneização da crença. Assim, as *heresias* podem ser entendidas como interpretações dogmáticas ou cristológicas não aceitas e desqualificadas por um consenso entre sedes episcopais, detentoras de uma legitimidade garantida por uma maioria ou pelo apoio do poder secular. A este consenso, flexível, instável e estabelecido por tais agentes, damos o nome de ortodoxia.

Não raro, a exposição eclesiástica apresentava tais crenças por sua irreversível diferença em relação ao cristianismo ortodoxo, o que poderia fazer perder de vista sua construção com tal. Procuramos aqui destacar que as crenças, práticas ou percepções religiosas rejeitadas pela hierarquia clerical são apenas dissonantes, errôneas ou mesmo existentes como sistemas de crença coesos, na medida em que são acentuadas por eles como tal.

Neste sentido, ressaltamos a relação identidade/diferença entre a ortodoxia cristã e as heresias, em consonância com as proposições de Tomaz Tadeu da Silva. Segundo este autor, a criação de uma identidade

de grupo estava intrinsecamente ligada à sua separação de outros, aos quais se atribuíam características negativas. Deste modo, a exaltação de uma identidade está relacionada à rejeição do "outro", forjando-se uma hierarquia social que responde aos interesses de grupos privilegiados. A possibilidade de definir a si e àquele que lhe seria diferente é, assim, fruto de disputas de poder. Aqueles que não tivessem acesso a meios, materiais e ideológicos,[22] de produção acabam marginalizados neste processo de organização social e religiosa, definidor das características valorizadas, bem como daquelas desvalorizadas. Objetiva-se, enfim, compreender como a formulação de um discurso excludente servia à manutenção e perpetuação das relações de poder pré-configuradas.[23]

Os hereges podem ser observados por este tipo de relação, uma vez que descritos, na grande maioria das vezes, por seus opositores, – os quais deixam para o futuro uma única versão destas dinâmicas sociais, – e atuando em espaços marginalizados, eram relegados a um plano social secundário em suas respectivas conjunturas.

De acordo, pluralizam-se os escritos teológicos na medida em que novas doutrinas circulam, fazendo frente à autoridade da Igreja nicena, em ampla consolidação.[24] A oposição a vertentes religiosas concor-

---

[22]Ressaltando mais uma vez nossa percepção do ideológico como aquilo que é oriundo e expressão última de conflitos de poder. "... porque não podemos estudar ideologia sem estudar as relações de dominação e os meios nos quais estas relações são sustentadas por expressões significativas." THOMPSON, John B. Op. Cit., p. 10-11.

[23]A natureza destas relações estava associada a questões de cunho econômico, político ou mesmo cultural e, entretanto, não nos atemos aqui a uma exposição detalhada destas. Cabe apenas, por ora, o reconhecimento da posição privilegiada destes bispos, oriundos de uma aristocracia e pertencentes a uma rede de associações e acordos entre membros da elite, bem como detentores de vastos bens materiais e de uma legitimidade religiosa que garantiria a amplitude de sua influência em uma sociedade cristianizada.

[24]Este aspecto é destacado por Bonner ao comentar o surgimento da heresiologia, posterior à conversão constantiniana e desenvolvida até o período tedosiano. Também é comentado pelo teólogo José Madoz, que ressalta a importância do priscilianismo na Galiza no que tange ao crescimento de escritos eclesiásticos que colaboraram num melhor entendimento da ortodoxia católica. BONNER, Gerald. Op. Cit., p. 67; MADOZ, José. Arrianismo y priscilianismo en Galicia. **Bracara Augusta**, Braga, v. 8, p. 68-87, 1957. p. 84. No entanto dialogamos apenas em parte com este último, pois que ao destacar a importância do priscilianismo para o "século de ouro da patrística espanhola", retrata um momento de melhor exemplificação do catolicismo, pela riqueza da produção teológica da época. Contudo, o autor não observa uma construção da orto-

rentes ocorre, desta maneira, com o surgimento de questionamentos, ou melhor, com o reconhecimento de respostas ainda não resolvidas pela fé católica. Desenvolvem-se, nos escritos e nas trocas epistolares entre bispos e/ou clérigos em geral, normas e conteúdos não fechados ou estabelecidos previamente, que se configuram como pauta de discussões entre epíscopos. A associação entre a produção quantitativa eclesiástica e a análise qualitativa de seus artifícios e do contexto termina por demonstrar o caráter fluido das determinações deste grupo.

Para além de explicações e esclarecimentos sobre as divergências entre doutrinas, identificamos não tão só uma elementar discrepância entre lados, porém uma busca por autodefinição e autopromoção por parte destes, o que significa que as contraposições entre crenças ou instituições não se davam, necessariamente, entre pressupostos que estivessem encerrados ou fossem pré-existentes ao debate. Sem negar que no século VI, algumas questões já tivessem sido travadas e certas resoluções já fossem tautologicamente repetidas ou retomadas, também não podemos deixar de perceber que mesmo existindo diferenças já consolidadas, o mesmo não acontecia com certos elementos diferenciadores.

É neste sentido que os argumentos teológicos de Martinho de Braga na carta DTM se destacam, uma vez que se constituem uma tentativa de diferenciação por meio do ritual batismal baseada nos preceitos ortodoxos, construídos pela oposição às heresias ariana e sabeliana. Em síntese, propomos que tais divergências não apenas os impulsionam, mas foram fruto destes escritos e determinações.

Em oposição, supomos que a agregação entre heresia e "erro" surge de uma demanda por unificação da fé. No documento, quando Martinho preocupa-se com o "a peste sabeliana",[25] que poderia ser introduzida aos ignorantes, atenta para a tênue linha entre a heresia e a ortodoxia pretendida. Tão tênue que seria dificilmente percebida

---

doxia de forma concomitante a estes rechaços teológicos, somente tendo em vista sua melhor exemplificação, observando-a como algo encerrado e partilhado, prestes a ser lapidado por meio de palavras, que seriam mais importantes por terem sido deixadas a posteridade como modelos do pensamento católico.

[25]MARTINHO DE BRAGA. De Trina Mersione. *In:* MARTIN DE BRAGA. **Obras Completas**. Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 167-169. p. 168. (Tradução nossa)

por aqueles que não fossem conhecedores da tradição católica e não estivessem próximos a tais debates teológicos. Onde estes não alcançavam contornava-se o problema com a atividade pastoral, uma vez que a explicitação da "verdadeira doutrina" e a condenação e julgamento de outras concepções era parte imprescindível do intento de uniformização religiosa, o qual caracterizaria a faceta institucional e normativa da Igreja nesta sociedade. Para tanto, seria necessário um esforço para construir lentamente uma coesão.

Desta maneira, devemos ter em vista que a oposição entre ortodoxia e heresia, como em dois blocos antagônicos é no mínimo precipitada. Consideramos que não há, de fato, uma ruptura, e sim uma continuidade, tal como afirma Emilio Mitre.[26] Os heréticos também procuram estipular questões pertinentes ao corpo eclesiástico e utilizam-se de aparatos teológicos para tal. Surgem no seio desta ortodoxia no momento em que a Igreja se desenvolve e a compõe, sendo caracterizados por um conjunto de afirmativas valorativo que os diferencia pela repetição de um "punhado de seguridades/verdades, habitualmente um tanto simples, as quais são outorgadas com a patente da eternidade", podendo ser "no pior dos casos, produto de uma descarada pré-fabricação."[27]

Conclusão

Em síntese, a preocupação martiniana com as heresias ariana e sabeliana, assim como a própria querela em torno do rito batismal, são pertinentes a momento específico de organização e fortalecimento da Igreja nicena no reino suevo.

Mais do que apontar para os feitos episcopais, aqui observados nas ações de seu porta-voz, o metropolita de Braga, e seus esforços de cristianização e homogeneização religiosa, procuramos ressaltar o caráter excludente das deliberações eclesiais, bem como a presença de uma ortodoxia em constante formulação. De fato, acreditamos que não havia, até então, um conjunto coerente de normas, o qual seria

[26]FERNÁNDEZ MITRE, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. **Clio & Cimen**. Durango, 1, p. 22-41, 2004. p. 36.
[27]FERNANDEZ MITRE, Emilio. Op. Cit., p. 42.

universalmente aceito e estaria em franca expansão. Optamos por considerar e destacar, por outro lado, o caráter volátil das decisões eclesiásticas vinculadas à ortodoxia, e a relação desta com o rechaço de uma heterodoxia, também fruto de construções de cunho ideológico, pois afirmativas das relações de dominação entre a Igreja e os "desviantes".

Com efeito, a hierarquização entre crenças era social, distinguindo agentes históricos por meio de parâmetros arbitrários e parciais que posicionavam a elite clerical no topo desta pirâmide. Assim, a negativização e marginalização dos hereges possuía dupla função: a de definição de uma identidade cristã que representasse a instituição na região e a de legitimação de seus membros como detentores da verdade da fé.

TENTAÇÃO E REDENÇÃO: SEXUALIDADE E ECLESIÁSTICOS A PARTIR DA ANÁLISE DE UMA *CANTIGA DE SANTA MARIA*

Nathália Silva Fontes
(Graduanda - PEM/UFRJ)

No presente artigo será apresentada uma análise, a partir da categoria gênero, de um dos textos que compõem as *Cantigas de Santa Maria*. Este trabalho está ligado ao projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, sob o eixo de pesquisa Discursos de Gênero.

Tal projeto coletivo, bem como a pesquisa apresentada abaixo, está sob a coordenação e orientação da Professora Doutora Andréia C. L. Frazão da Silva, e ambos estão vinculados ao Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

O documento analisado consiste em um poema extraído das *Cantigas de Santa Maria*, compilação de 420 canções (ou 427 se forem consideradas as cantigas de festa, que não eram exclusivamente marianas)[1] em galego-português, língua singular da lírica ibérica naquele momento.

O tema central deste conjunto de poemas são os milagres e o culto mariológico, assim as *Cantigas de Santa Maria* podem ser consideradas uma hagiografia, que consiste em um texto cuja "temática central é a biografia, os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de uma pessoa considerada santa".[2] Em outras palavras, hagiografia é um documento que contém a vida, as realizações e as características do culto de um santo, ou seja, pessoa que foi cultuada em determinado momento ou região.

O recorte espacial e temporal desta pesquisa é o reino de Castela na segunda metade do século XIII, mais precisamente nas décadas de

---

[1] MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. **Poesia medieval no Brasil**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha. 2002, p. 18-19.

[2] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. **Hagiografia**.s. d. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hagiografia.htm. Acesso em: 09 maio 2011.

1270 e 80, quando os poemas reunidos formaram os principais códices das *Cantigas*.

O coordenador e também autor de algumas cantigas foi Alfonso X, conhecido como o Sábio, que reinou sobre Castela entre 1252 e 1284.[3] O rei Sábio nasceu em Toledo, no ano de 1221, e morreu em 1284, em Sevilha. Filho de Beatriz de Suábia e de Fernando III, o Santo, seu reinado coincidiu com a fase áurea da lírica galaico-portuguesa, e sua corte tornou-se um ponto de encontro para diversos artistas, trovadores e intelectuais.[4]

A análise da fonte foi efetuada a partirda categoria *gênero* como desenvolvida por Joan Scott, na qual "gênero significa o saber a respeito das diferenças sexuais", e este *saber* segue o conceito de Michel Foucault, e significa a "compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres".[5]

Ao considerar a natureza narrativa das fontes escolhidas para esta pesquisa, foi utilizada neste estudo a metodologia da Análise da Narrativa. A análise tem foco nos elementos que configuram e fornecem sentido a este documento, como a forma e o gênero literário, o enredo, a caracterização das personagens.[6]

Na realização deste artigo, foi utilizada a edição das *Cantigas de Santa Maria* realizada por Walter Mettmann,[7] bem como transcrições e bancos de dados desenvolvidos pelo centro de estudos das *Cantigas de Santa Maria* da Universidade de Oxford e disponível *online*,[8]onde é possível buscar cantigas pelo tema, acessar informações sobre a obra, obter referências bibliográficas, entre outras informações.

---

[3] Idem. (Coord.). **Banco de dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII).** Rio de Janeiro: Pem, 2009. p. 26 (Hagiografia e História, 1).

[4]MALEVAL, Op. Cit., p. 93.

[5] SCOTT, Joan Wallach. Prefácio a Gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

[6] 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, n. 6, p. 194-223, 2002.

[7]METTMANN, Walter (Ed.). **Cantigas de Santa Maria**. Coimbra: Universidade de Coimbra. 1959, 4v.

[8] THE OXFORD. **Cantigas de Santa Maria.** Database. Disponível em:http://csm.mml.ox.ac.uk/. Acesso em: 01 set.2013.

A cantiga 206 (CCVI) é chamada "Como o papa Leão cortou sua mão, porque era tentado do amor da mulher que a beijara, e Santa Maria o curou"[9] (tradução nossa). Sua narrativa é localizada em Roma, e traz a história de um papa, devoto da Virgem Maria, que é enganado pelo diabo.

Segundo a narrativa, o diabo se esforça em enganar o papa, e para isso usa a beleza de uma mulher. Enquanto rezava a missa, o clérigo presta atenção às feições dela, e neste momento caiu em tentação. Após o evangelho, tal mulher se aproxima do papa para entregar sua oferta, então se ajoelha e beija sua mão.

O beijo e a beleza da mulher distraem o clérigo dos ritos da celebração, de forma que ele amaldiçoa o dia em que a viu. Em sua fala, o papa assume que gostou do beijo, que o mesmo o fez perder a razão e esquecer-se de Deus: "Azar o dia que vi a beleza desta senhora, que me fez esquecer Deus (...). Desde que me beijou a mão, porque perdi a razão;"[10] (tradução nossa).

Com isso, o papa decide cortar a própria mão para livrar-se do pecado. Entretanto, com a mutilação ele é censurado pelos fiéis, que o criticam e rejeitam. Agora, com a mão cortada, o clérigo não pode mais cantar as missas de Santa Maria.

Este fato o entristeceu e o fez rogar à Santa, implorando que de alguma forma ele voltasse a rezar suas missas. Santa Maria intercede, pois reconhece a vontade que este clérigo possui em servi-la. Então a santa passa um unguento na ferida, que imediatamente acaba com a dor, e reimplanta a mão mutilada.

O papa divulga ao seu séquito fervorosamente tal milagre. Em um primeiro momento os fiéis não acreditam, e não dão importância ao clérigo. Entretanto, para convencê-los, o papa apresenta sua mão curada como prova do poder da Virgem.

Sobre o protagonista desta narrativa, o papa, em um primeiro momento é apresentado como um clérigo virtuoso, devoto de Santa Maria. Além disso, é denominado na cantiga como Leão. Antes do período de elaboração dos códices das *Cantigas de Santa Maria*, existiram

---

[9] *Como o papa Leon cortou sa mão, porque era tentado d' amor da moller que lla beijara, e pois sãó-o Santa Maria*. (206, 1).

[10] *Mal dia vi beldade daquesta dona, que me fez Deus obridar (...) Des que me beijou a mão, ca de mi parte non sei.* (206, 18 – 20).

ao todo oito papas e um antipapa[11] que utilizaram a alcunha de Leão, entre os séculos V e XI. Destes, três foram considerados santos: Leão I, Magno (século V); Leão III (século VIII) e Leão IV (século IX).[12]

A crença de que Cristo teria deixado a chefia de sua Igreja terrena para São Pedro, e que os bispos de Roma seriam seus sucessores nesta função, ajudou a fortalecer a primazia do papado frente à chefia da Igreja Católica. Além disso, entre os cinco patriarcados da Igreja primitiva (Roma, Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria), somente Roma permaneceu no Ocidente durante o medievo, enquanto os demais ficaram sob domíniomuçulmano ou bizantino. Assim, a tradição gloriosa da antiga capital do Império foi transmitida à sociedade medieval através da figura do papa, herdeiro das tradições cristãs e romanas.[13]

Contudo, em nossa interpretação não era este o aspecto que se desejava destacar. O fato de a cantiga especificar o nome do protagonista como uma denominação que já pertencera a vários papas, alguns que, inclusive, foram santificados, pode significar que o autor pretendia reforçar a veracidade da história que estava sendo contada e reafirmar a virtuosidade espiritual do protagonista. Na narrativa, o diabo provoca o papa e o incita a pecar devido às suas virtudes espirituais. A figura do demônio é apresentada nesta cantiga com a função de enganar e induzir o papa ao erro. Sobre o diabo nas *Cantigas de Santa Maria*:

> O Maligno, o Diabo, sempre em figura horrível e aterrorizante, não exerce um poder onímodo sobre os humanos, nem se contrapõe a Deus, como nas teologias dualistas. É um falaz, um truão, um anjo caído embusteiro, que quer atrair ao seu partido todos os humanos. É inimigo do bem e da felicidade dos demais. Fustiga e engana o homem, que se vê empurrado, além disso, por sua cobiça, sua luxúria e sua vaidade.[14]

---

[11]Leão VIII, designado por Otão I após depor o papa João XII em 04 de dezembro de 963. Manteve-se no papado até 01 de março de 965, em concomitância com o papa Benedito V a partir de 22 de maio de 964. Cf. SUÁREZ, Luis. Los papas de la edad antigua y medieval. *In:* BARRIO, Maximiliano et al. **Diccionario de Los Papas y Concílios.** Barcelona: Ariel, 2005. p. 140-141.

[12] SUÁREZ, Op. Cit., passim.

[13]LOYN, Henry R. Papado. *In:* ___. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 287.

[14]*El Maligno, el Diablo, siempre en figura horrible y espeluznante, no ejerce un poder om-*

Segundo Bernardo Monteiro de Castro,[15] o homem medieval representado nas Cantigas é responsável por seus atos, bem como pela superação de seus pecados e vícios.

Entretanto, este homem continua a ser influenciado pelo sobrenatural, seja através da benevolência de santos e anjos, ou da força maligna de demônios: "Na pior das hipóteses, quando a influência diabólica era muito intensa, o arrependimento era esperado; uma reflexão sempre era possível."[16] Um processo de arrependimento e tentativa de superar o pecado, após a ação demoníaca, ocorre com o protagonista da cantiga 206.

A tentação surge sob a forma de uma bela mulher, cujo papel neste relato é servir como uma ferramenta diabólica para provocar o pecado, mesmo em um clérigo sem desvios de conduta. Ao ver a mulher, o papa se encanta com sua beleza e é enganado pelo diabo.

Embora o sexo não seja explicitado nessa narrativa, a definição de sexualidade utilizada nesta pesquisa extrapola o ato sexual, pois se refere a tudo que desperta desejo, prazer e satisfação física e/ou emocional. Entendemos a sexualidade como um conjunto de sensações, símbolos e ideias que aludem ao gozo, não somente em caráter pessoal, mas também em regras normatizantes e em representações coletivas.[17]

O ápice do desejo é o beijo, que o papa recebe em sua mão e o faz distrair-se da condução da missa. Tal beijo culmina em um pecado de intenção, pois a relação não é concretizada na narrativa, mas este ato é o suficiente para que o clérigo seja desviado de suas obrigações para com a Igreja.

---

nímodo sobre los humanos, ni se contrapone a Dios, como em las teologias dualistas. Es un falaz, un truhán, un embustero ángel caído, que quiere atraer a su partido a todos los humanos. Es enemigo del bien y de la dicha de los demás. Hostiga y engana al hombre, que se ve empujado además por su codicia, su lujuria y su vanidad. MONTOYA, Jesus. **Las coleciones de milagros de la Virgen em la Edad Media**. Granada: Universidad de Granada, 1981. p. 43 apud CASTRO, Bernardo Monteiro de. **As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval**. Niterói: EdUFF, 2006. p. 185.

[15] Ibidem, p. 184.

[16] Ibidem, p. 184-185.

[17] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. *In:* ___. (Org.). **Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central.** Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 47.

Com isso, percebemos que a castidade é um valor estimado pelo protagonista, que se culpa apenas por sentir desejo sexual, embora o ato não se concretize. Tal pecado influencia negativamente as ações litúrgicas do papa, que se espairece após receber o beijo.

Na origem da obrigação de castidade está a doutrina paulina e evangélica do celibato, bem como as influências da filosofia grega, estoica e platônica. No Ocidente, é possível estabelecer uma ligação entre a obrigação de continência antes dos atos de culto (comum em várias religiões, especialmente as de Roma e Grécia) com a cotidiana celebração da missa, "que vemos bem depressa atestada a partir de Cipriano."[18]

Outro aspecto relacionado com o celibato, no medievo, esbarra na sacralização da geração através do espírito, uma forma de parentesco, e a correspondente demonização da sexualidade e da reprodução sexuada, perpetuadora do pecado original.[19]

A geração através do espírito consiste nos ritos, como batismo, ordenação, eucaristia, através dos quais os clérigos reproduzem a si próprios e a Igreja. Desta forma, os clérigos possuem a competência de gerar pelo espírito, limpando o pecado original no batismo, pois estão unidos espiritualmente com a Igreja e com Deus. É a geração de Cristo, através da Virgem Maria com o intermédio do Espírito Santo, o modelo que funda a geração espiritual através dos ritos.[20]

Logo, o demônio, usando uma figura feminina, desloca o objetivo principal do clérigo – suas responsabilidades litúrgicas e rituais, que garantem a geração espiritual – para a atração pelo sexo oposto, algo desestimulado e restrito aos eclesiásticos.

O ideal de virgindade já estava difundido como modo de vida entre os cristãos,[21] especialmente aos clérigos, muito antes da imposição do celibato na chamada reforma gregoriana, a partir do século XI,[22] e

---

[18] CROUZEL, Henry. Celibato do Clero. *In:* BERNARDINO, Ângelo Di. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 278.

[19]GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002. 2v. V.2. p. 330.

[20] Ibidem, p. 330.

[21]CROUZEL, Op. Cit., p. 277.

[22] SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002. 2v. V.1. p.237-251.

sua reafirmação no início do século XIII com o IV Concílio de Latrão (1215).

Então, ao perceber sua distração, o papa corta sua própria mão, a que recebeu o beijo. Tal passagem do poema lembra um trecho bíblico do livro de Mateus, capítulo 18, versículos 7 ao 9:

> Ai do mundo por causa dos escândalos! É necessário que haja escândalos, mas ai do homem pelo qual o escândalo vem! Se tua mão ou teu pé te escandalizam, corta-os e atira-os para longe de ti. Melhor é que entres mutilado ou manco para a Vida do que, tendo duas mãos ou dois pés, seres atirado no fogo eterno.[23]

É preciso salientar que os textos bíblicos influenciaram a construção do pensamento medieval e boa parte de suas obras artísticas e literárias. "Eis o fato: este livro [a Bíblia] sem dúvida alimentou e inspirou a melhor parte das criações intelectuais da Idade Média."[24] Logo, a automutilação realizada pelo clérigo, assim como o conselho do Novo Testamento, é uma forma de remissão dos pecados e garantia da salvação.

A fim de se livrar do pecado do pensamento e do prazer que o distraíram da missa, a partir do contato físico entre ele e a bela mulher, o papa arranca a parte de seu corpo que recebeu o beijo. Desta forma, é possível perceber como o ato de cortar a mão está diretamente relacionado com a sexualidade, embora não ocorra um ato sexual durante a narrativa.

O desejo e o prazer dos lábios da mulher em sua mão provocam o pensamento considerado pecaminoso ao papa e o distraem da condução de suas funções eclesiásticas. A partir destes acontecimentos, o clérigo realiza a amputação da mão, a fim de livrar-se da parte do corpo que o fez sucumbir à sexualidade.

Entretanto, agora mutilado, o clérigo não consegue realizar suas obrigações junto ao séquito, tais como a pregação e a missa. Recebe

---

[23] BÍBLIA, N. T. Evangelho segundo são Mateus. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Theodoro Henrique Maurer Jr. São Paulo: Editora Paulus, 2004. Cap. 18, vers. 7-9.

[24] LOBRICHON, Guy. Bíblia. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). Op. Cit., p. 105.

críticas, é censurado pelos fiéis e não pode rezar as missas de Santa Maria. Isso evidencia uma atitude da comunidade em relação ao corpo imperfeito, que é mal visto e rejeitado, mesmo no caso de uma autoridade eclesiástica, que praticou uma automutilação a fim de purificar-se.

Já existia a regra na Península Ibérica, em concílios da Alta Idade Média, de veto à escolha de um bispo que sofreu mutilação. Em 633, os clérigos liderados por Isidoro de Sevilha no IV concílio de Toledo decidiram, entre outras disposições, que um homem que sofreu mutilação, seja por ele próprio ou por outrem, não poderia ser promovido para o episcopado.[25]

Embora esta disposição tenha clara alusão em impedir que eunucos se tornassem bispos,[26] o fato de ter cometido uma automutilação se configura em um problema para o protagonista da narrativa, pois afeta seu papel social perante os fiéis e a Igreja.Seu *status quo* é diretamente atingido após a perda da mão, e assim o papa clama por um milagre para que consigareestabelecer suas funções habituais, especialmente as missas que louvam Santa Maria.

Desta maneira, neste relato, a Virgematende aos apelos de seu devoto por meio da cura e do perdão, assumindoo papel de redentora. Nas *Cantigas de Santa Maria*, especialmente nas cantigas de milagre, a Virgem surge com uma postura sensível e solidária às angústias humanas, mas sem perder seus poderes divinos.[27] Neste caso, o lado maternal e compadecido de Maria é marcado pelo ato de limpar o ferimento do papa.

Todavia, a santa também possui seus poderes sobrenaturais marcados nos milagres que ela realiza, possuindo de maneira dupla os valores ambíguos do divino e do humano,[28] da virgindade e da maternidade, valores femininos exercidos por Maria de forma simultânea e divina, impossíveis de serem imitados pelas fiéis.

Além disso, a santa restitui a integridade física do clérigo, de forma que a mão, antes condutora do pecado, torna-se a prova de um milagre, e permite que ele retome plenamente a suas obrigações eclesiásticas. Desta maneira, a cura é uma forma dereabilitação social para

---

[25] FUENTES HINOJO, Pablo. Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda. **En la España Medieval.** Madrid, v. 35, p. 21, 2012.
[26] Ibidem, p. 21.
[27] CASTRO, Op. Cit., p. 202.
[28] Ibidem, p. 200 – 209.

o clérigo, uma vez que ele é retirado da marginalidade e pode retomar suas funções sociais.

No caso específico desta cantiga, a Virgem realiza um milagre taumatúrgico, de cura da mão decepada. Até o século XIII, os milagres de natureza taumatúrgica predominavam nos relatos, tendo em vista que os santos medievais em geral procuravam imitar as ações de Cristo e suas curas descritas na Bíblia.[29]

Tipologicamente, o milagre desta cantiga pode ser caracterizado por sua função de proteção, pois provoca uma cura.[30] A mão do papa foi reconstituída pelo poder da Virgem, e com isso ele retoma seu *status* social. Desta forma, a santa prova sua proteção ao clérigo que lhe é dedicado, agindo perante seu sofrimento e realizando um milagre taumatúrgico.

A partir da análise detalhada, é possível perceber como a Virgem Maria, que cura o fiel arrependido de sua falta, evidencia a postura de uma Igreja capaz de perdoar seus clérigos, caso os mesmos estejam dispostos a seguir as diretrizes da instituição e renunciar ao comportamento considerado inapropriado.

Então, a cantiga apresenta a sexualidade como algo nocivo aos clérigos, mesmo quando o sexo não se concretiza, mas é desejado, imaginado, como ocorre na narrativa apresentada. Desta maneira, o poema mostra como somente o pensamento referente à sexualidade é capaz de levar um papa ao erro e ao distanciamento de suas funções eclesiásticas.

No âmbito da categoria Gênero, percebemos que na cantiga o mínimo contato de um clérigo com uma mulher compromete os deveres deste eclesiástico para com a cristandade. Logo, um clérigo não deveria manter relação alguma com mulheres leigas, a fim de não sofrer tentação e cair em erro, o que poderia ocasionar uma negligência frente às responsabilidades com a Igreja, e consequentemente um afastamento do próprio Deus.

Nesta narrativa, a figura feminina comum aparece como uma ferramenta demoníaca. Desta forma, a cantiga indica que os clérigos

---

[29] VAUCHEZ, André. Milagre. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2002. 2v. V.2. p. 202.

[30] NASCIMENTO, Aires A. Milagres medievais. *In:* LANCIANI, Giulia e TAVANI,Giuseppe. (Org.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Editora Caminho, 1993. p. 460.

deveriam evitar o contato com mulheres mundanas, a fim de permanecerem atentos aos seus deveres junto à Igreja.

Então, é possível perceber que esta cantiga concorda com a moral difundida pela Igreja de reafirmação do celibato, tendo em vista que no relato a simples aproximação do feminino, sem um contato sexual explícito, foi capaz de distrair um papa de seu dever com a Igreja.

A narrativa também reafirma o poder da Virgem, capaz de perdoar, curar e restabelecer o papel social do clérigo. A santa possui capacidades impossíveis de serem imitadas pelas fiéis, e a cantiga apresenta Maria, e de forma indireta a própria Igreja, como a única mulher a qual os clérigos deveriam investir dedicação e sentir amor.

Com relação aos saberes sobre a diferença sexual que podem ser expressos através da narrativa analisada, o eclesiástico, homem que possui responsabilidades com a Igreja, não deveria ter qualquer relação com mulheres. Diferente dos homens comuns, aos quais era esperado que se unissem a uma mulher em matrimônio e tivessem filhos, o clérigo deveria se unir e se dedicar somente à figura feminina de Maria, sua reprodução deveria ser somente a espiritual, sem deixar herdeiros que pudessem vir a reivindicar os bens da Igreja.

Logo, a relação com o femininopode ser compreendida como uma distração, um eventual erro para os eclesiásticos. A mulher, considerada pelo pensamento hegemônico medieval como mais fraca na carne e no espírito que o homem, poderia ser manipuladapor forças malignas, como ocorre na cantiga, em que a bela moça é usada como ferramenta pelo diabo para desestabilizar o papa. Leão nem se aproxima desta mulher, mas ela vai até ele e beijasua mão, e a partir disso e da visão da beleza feminina o eclesiástico é contaminado com o desejo.

A diferença sexual, neste relato, também pode ser percebida na capacidade de resistir à influência do pecado, pois o bispo tem a coragem de cortar o órgão no qual sentiu diretamente o despertar do desejo, a mão, resistindo, assim, à tentação. Contudo, tal ato trouxe consequências. Assim, o pecado não partiu do masculino, que era um clérigo virtuoso, mas foi inserido nele através do feminino, a bela mulher utilizada pelo diabo.

A Virgem não pode ser considerada neste ponto sobre as diferenças sexuais, uma vez que Santa Maria não pode ser comparada às mulheres comuns, pois carrega virtudes inimitáveis e é espiritualmente superior.

OS SERMÕES NATALINOS DE LEÃO DE ROMA (440-454)

Paulo Duarte Silva[1]
(Doutorando - PEM/PPGHC/UFRJ/FGV)

A *Revolução Constantiniana* e a festa do Natal

De acordo com os estudiosos, embora primeiramente associado às festas do referido ciclo pascal e à preocupação das comunidades paleocristãs em se destinguir das tradições festivas judaicas,[2] o calendário litúrgico em formulação pelas lideranças eclesiásticas tomou novo e decisivo impulso desde meados do século IV, na esteira da propalada *Revolução Constantiniana*.[3] Para além do fortalecimento cívico episcopal, podemos ressaltar como efeitos de tal *revolução* a ampliação e codificação da liturgia[4] e da pregação[5] e, em especial, o surgimento de

---

[1] Pesquisador do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), doutorando PPGHC/UFRJ, professor horista da Fundação Getúlio Vargas (FGV-RJ).

[2] MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 106.

[3] Em resumo, tal revolução diz respeito ao processo de aproximação entre o Império e a administração imperial e, por outro lado, o episcopado oriental e ocidental, com o fortalecimento dos bispos em suas cidades, a partir dos favores e benesses Imperiais. A historiografia mais recente atenta para três aspectos que, de alguma forma, nuançam tal processo: além de reconhecer que o episcopado já vinha se fortalecendo local e regionalmente antes de Constantino; hoje se questiona a propalada intencionalidade *política* deste imperador e da maioria de seus sucessores; por fim, autores como Claudia Rapp e, sobretudo, Peter Brown advertem para as oscilações e reviravoltas as quais tal processo esteve sujeito – contestando o triunfalismo que a narrativa eclesiástica posterior deu a tal período. BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente.** Lisboa: Presença, 1999. p. 42-71.; RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an age of transition**. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005. p. 6-16, 23-32.

[4] SPINKS, Brian. The growth of liturgy and the church year. *In:* CASSIDAY, Augustine, NORRIS, Frederick W (Org.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600.** Nova York: Cambridge University, 2008. p. 601-17.

[5] Sabe-se que, fortalecidos por encampar, dentre outras, funções administrativas, assistenciais, diplomáticas, militares e mesmo de cunhagem de moedas, os bispos tomaram a palavra nos assuntos públicos das cidades: decorre daí o processo de ampliação das coleções de sermões que, no entanto, permaneceram via de regra sob a chancela episcopal. Neste âmbito, três aspectos se destacam: a tendência à monopolização da pregação junto aos bispos; a adequação da retórica eclesiástica – cada vez mais associado à elite intelectual e política romana – às expectativas de um escopo cada vez maior de

um novo ciclo de festas, associado especificamente às festas do Natal.

Nas últimas décadas pesquisadores tem considerado a questão da divulgação de tais festas a aspectos como a propagação do batismo infantil e, sobretudo, às efusivas e conturbadas discussões sobre a natureza de Cristo que atravessaram os séculos IV e V.[6] Em especial, tal abordagem tem o mérito não somente de tomar a profusão das festas natalinas em compasso com os desdobramentos a *Revolução Constantiniana*, bem como de considerar a divulgação de tais sermões à luz dos contextos específicos de cada episcopado que tomou parte no assunto.

Assim, nossa proposta nesta apresentação é associar os sermões[7] natalinos de Leão aos desafios de seu episcopado, notadamente, à *condenação de grupos pagãos*, *judeus* e *maniqueístas* e, em especial, à tentativa leonina de divulgação de suas concepções *cristológicas*, atento ao intenso debate conduzido no Oriente em meados do século V, inscrito nas controvérsias do Nestorianismo e do Monofisismo. Para tal, associamos nossa pesquisa à teoria sociológica de Pierre Bourdieu, notada-

---

fiéis, abarcando tanto as classes senatoriais e curiais quanto grupos ditos "populares"; incipiente processo de codificação e divulgação de sermões – ladeado à formação de um *thesaurum* documental. MACMULLEN, Ramsay. A note on *Sermo Humilis*. **Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 17, p. 108-12, 1966.; MCLAUGHLIN, Emmet. The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages. Traditio, Nova York, v. 46, p. 77-122, 1991.; CLARK, E. Pastoral Care: Town and Country in Late-Antique Preaching. *In:* BURNS, Thomas, EADIE John (Ed.). **Urbans Centers and Rural Contexts in Late Antiquity**. East Lansing: Michigan University, 2001. p. 265-84.

[6] De fato, por muito tempo as explicações historiográficas acerca da disseminação de tal ciclo litúrgico estiveram reduzidas à defesa de um *projeto imperial* de Constantino e de seus sucessores – que teriam, deliberadamente, tomado a celebração do *Sol Invictus* como referência festiva – ou, ao contrário, à ideia de que teria sido *criada* por exclusiva iniciativa patrística a partir da influência de ritos observados no Oriente. ROLL, Susan K. **Towards the Origins of Christmas.** Kok Pharos: Kempen, 1995.

[7] Cientes de que as pesquisas mais recentes quanto à pregação medieval nos levam a ponderar sobre a questões como a autoria, a composição das audiências e, sobretudo, à lacuna existente entre o desempenho oral e gestual na performance da pregação e a produção escrita materializada no sermão, definimos os sermões ou homílias como "dimensão textual de um discurso catequético ou admoestatório constituído a partir de um tema ou tópico não necessariamente sustentado pelas sagradas escrituras". HALL, Thomas N. The early medieval sermon. *In:* KIENZLE, Beverly (Ed). **The Sermon. (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 81-83).** Turnhout: Brepols, 2000. p. 203-69, p. 205 apud MUESSIG, Carolyn. Sermon, Preacher and society in the middle ages. **Journal of Medieval History**, Amsterdã, v. 28, p. 73-91, 2002, p. 77 (tradução nossa). A partir de agora, fazemos menção aos sermões leoninos pela sigla *sl*.

mente aos conceitos de *habitus*, *campo* e *poder simbólico*.[8]

Leão de Roma: atuação episcopal e pregação

Desde jovem ligado ao *millieu* eclesiástico de Roma, sendo responsáveis por destacadas embaixadas diplomáticas e epistolares – notadamente, no governo de seu antecessor, Sisto III (432-440) –, Leão foi responsável pelo episcopado romano em meados do século V (440-461).

Seu bispado foi marcado pela agravamento das condições socioeconômicas da cidade, pela contenda com hunos e vândalos, pelo afluxo maciço de refugiados africanos – dentre os quais maniqueístas – e, em especial, pelo envolvimento com as referidas polêmicas cristológicas orientais, culminantes no concílio de Calcedônia (451): tratou-se da principal ocasião em que o bispo pode divulgar suas concepções cristológicas, em especial a ideia de *União Hipostática*.[9]

---

[8] Por *habitus* entende-se o sistema norteador e orientador de percepção, apreciação e ação dos indivíduos que, sendo produto de relações objetivas, inclina-se a assegurar a reprodução dessas mesmas relações que vieram a organizá-lo – tendendo, assim, à estabilidade, durabilidade e reprodução. Correlato, o conceito de *campo* articula as disposições duráveis do *habitus* a situações particulares, na qual atuam os detentores de um *bem cultural específico*. Assim, o autor define *campo* como: ambiente de concorrência pela posse e acumulação do respectivo *capital social* ou *bem cultural* aferido àqueles especialistas, a ser *consumido* pela sociedade – por exemplo, competência artística no campo da arte, bem de salvação no campo religioso, grife no campo da alta costura. Deste modo, o campo é constituído na disputa polarizada entre os grupos produtores e legitimadores daquele *bem cultural específico*: os *produtores dominantes* atuam no sentido de conservar e ampliar seu capital social acumulado; ao passo que os *produtores dominados* agem para desacreditar parcialmente a legitimidade conferida aos dominantes. Bourdieu localiza o *poder simbólico* precisamente nos campos de produção cultural onde eles seriam então mais desconsiderados e, por isso, reconhecidos: na *arte*, na *língua*, na *ciência*. O autor considera que os sistemas simbólicos de comunicação e conhecimento cumprem 'politicamente' sua função de *legitimar ou impor a dominação da perspectiva de um grupo*, de modo homólogo à posição social assumida pelo grupo, através da disputa dos especialistas-produtores pelo *direito de exercer a violência simbólica e a taxionomia arbitrária*, tanto mais poderosas quanto ignoradas pelos consumidores. BOURDIEU, Pierre. Alta Costura e Alta Cultura. *In:* ___. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 154-61.; ___. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005. p. 7-12, 60-1.

9 Conhecida como *Tomo Flaviano*, a mais importante de suas epístolas foi empregada na definição dogmática do concílio. Em síntese, a noção de *União Hipostá-*

A maior parte de seus noventa e oito sermões se refere às festas dos ciclos da Páscoa e do Natal. De acordo com pesquisas mais recentes, os sermões de Natal inauguravam os temas a serem abordados pelas festas do restante do ciclo natalino e das festas pascais do ano seguinte. Desde fins da década de 1990, a historiografia vem dando crescente atenção aos sermões leoninos, até então considerados de menor importância em tais debates teológicos diante de suas epístolas.[10]

A festa natalina na prédica de Leão

Na prédica de Leão, o Natal ocupava local de destaque: data escolhida para o mistério de renovação da humanidade (*sl.* 25.1) e, por isso, de alegria (*sl.* 21.1) pela salvação do gênero (*sl.* 29.3), a ocasião natalina lhe permitia abordar importantes questões doutrinais, que situavam a posição da sede romana diante dos intensos debates soteriológicos e cristológicos, particularmente marcantes entre as dioceses orientais.

Deste modo, a excepcionalidade inédita do nascimento de Cristo (*sl.* 21.1-2; 22.2) lhe possibilitava expor à audiência as noções fundamentais de suas concepções – notadamente, a noção de *União Hipostática*. Assim, Leão afirmava que tal evento superava todos os milagres de nascimento do Antigo Testamento (*sl.* 30.4) e assinalava o cumprimento da narrativa evangélica (*sl.* 23.4; 24.1; 26.3) precisamente por permitir a preservação indelével de suas substâncias divina e humana (*sl.* 23.1-2; 24.2-3; 28.1; 28.6; 30.5).[11] Destarte:

> Abaixou-se até revestir a nossa humilde condição, sem prejuízo de sua majestade; permanecendo o que era e assumindo o que não era, uniu verdadeiramente a forma de servo àquela forma

---

tica estava associada à noção de *duplex* ou dupla solidariedade entre a substância divina de Deus e a humana de Maria, da qual resultaria a existência das naturezas divina e humana em Cristo, não gerado por Deus. Sobre o bispado de Leão, conferir: WESSEL, Susan. **Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome.** Leiden, Boston: Brill, 2008.; NEIL, Bronwen. Introduction. *In:* ___. (Ed.). Leo the Great: the Early Church Fathers. Routledge: Nova York, 2009. p. 3-50.

[10] GREEN, Bernard. **The Soteriology of Leo the Great**. New York: Oxford University, 2008.

[11] Embora Cristo não compartilhasse dos vestígios da corrupção humana pela condição virginal de Maria (*sl.* 28.2).

> em que é igual ao Deus Pai e ligou tão estreitamente as duas naturezas que a glorificação não consumiu a inferior, nem a condescendência diminuiu a superior. Pois, permanecendo incólumes as propriedades de cada natureza na unidade de uma só pessoa, a humildade é assumida pela majestade, a fraqueza pela força, a condição mortal pela eternidade (*sl.* 21.2). [12]

Em 453 e 454, sob possível influência dos efeitos de Calcedônia, os sermões de Leão passaram a insistir na inefabilidade do milagre ocorrido na data natalina: "A união das duas naturezas numa só pessoa, eis o que o discurso não pode explicar, mas a fé acredita" (*sl.* 29.1; cf. *sl*. 30.1).[13]

Outro princípio doutrinal apresentado por Leão dizia respeito à possibilidade de salvação a todos os fieis,[14] condicionada à adesão e obediência ao corpo da *ecclesia*, sob os cuidados dos clérigos. No Natal, "cada um de nós deve lembrar de que corpo é membro e a que cabeça está unido, para que não haja nenhuma parte discordante nesse sagrado edifício" (*sl*. 23.5; cf. *sl.* 21.3; 26.2,5; 28.7).[15]

Com isso, divergindo do pensamento agostiniano acerca da possibilidade de salvação universal,[16] a concepção de um – imperfeito – corpo social de Leão abarcava um público pretensamente mais amplo

---

[12] Cf.: "*ita se ad susceptionem humilitatis nostrae sine diminutione suae majestatis inclinans, ut manens quod erat, assumensque quod non erat, veram servi formam ei formae in qua Deo Patri est aequalis uniret, et tanto foedere naturam utramque consereret, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio. Salva igitur proprietate utriusque substantiae, et in unam coeunte personam, suscipitur a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*". DOLLE, René (Ed.). **León le Grand: Sermons**. Paris: Du Cerf, 1964. (Sources Chrétiennes, 22). p. 70; FREELAND, J., CONWAY, A. (Ed.). **Leo the Great: Sermons**. Washington: CUA, 1995. (Fathers of the Church , 93). p. 78.

[13] Cf.: "*Utramque enim substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 176.; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 121. Vale lembrar as correlações entre o *sl*. 22.1-2 (datado de 441 e alvo de recenseamento posterior) e o *Tomo Flaviano*, de 449. LIMA, M. T. (Ed.). **São Leão Magno: Sermões sobre o Natal e a Epifania**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. p. 32-3, nota 3.

[14] Desde que necessariamente mediados pelo rito batismal, garantia de ingresso no *campo religioso* (*sl*. 21.3).

[15] Cf.: "*Quod digne ac diligenter fiet a singulis, si meminerit quisque cujus corporis membrum sit, et cui capiti coaptarum ; ne sacrae aedificationi discors compagno non hareat*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 104; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 91.

[16] NEIL, B. Op. Cit., p. 29.

sem, contudo, deixar de sujeitá-lo à obediência e à regras de conduta. De acordo com a prédica, tal como ocorrera, a Encarnação possibilitava a redenção do gênero humano e a libertação do pacto diabólico (*sl.* 22.2-4; 27.1-2), daí a importância de celebrá-la em seus primórdios – momento de constituição da própria Igreja e da comunidade de fieis.

> A festa de hoje renova para nós a vinda sagrada de Jesus, nascido da Virgem Maria; e ao adorarmos o nascimento de nosso Salvador, celebramos também nossas próprias origens. O nascimento de Cristo é na verdade o inicio do povo cristão e o aniversário da cabeça é também o do corpo. Todos nós, a totalidade dos fieis saídos da fonte batismal, crucificados com Cristo na paixão, ressuscitados na sua ressurreição e colocados à direita do Pai na sua ascensão, também nasceu com ele nesse Natal (*sl.* 26.2).[17]

Este trecho do sermão leonino demonstrava a crescente preocupação dos eclesiásticos em abordar suas origens, fruto do período de triunfo cristão e da necessidade de (re)fazer a narrativa da própria *história de campo*, de acordo com a teoria de Bourdieu.[18]

Para o autor francês, embora sua trajetória esteja inscrita em cada ato por e neste conduzido, um campo é tanto mais consistente quanto mais precisa for sua história. Mediante um esforço seletivo e arquivístico tal história legitima não somente as instâncias dominantes no interior do espaço concorrencial, mas também junto aos outros campos, menos confortáveis a 'tomar parte' na discussão específica – nestes sermões, expressa na sentença leonina sobre *inefabilidade* do mistério do Natal.

---

[17] Cf.: "*Renovat tamen nobis hodierna festivitas nati Jesu ex Maria Virgine sacra primordia; et dum Salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi Christiani, et natalis capitis natalis est corporis. Habeant licet singuli quique vocatorum ordinem suum, et omnes Ecclesiae filii temporum sint successione distincti, universa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita cum ipso sunt in hac nativitate congeniti*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 138.; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 105.

[18] BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. *In:* ___. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94, p. 92-3.

Remontando igualmente às origens,[19] a primazia universal da sede eclesiástica romana era lembrada aos próprios ouvintes. Recuperando 1Ped.2:9, Leão afirma "não posso dirigir palavras mais apropriadas que as do santo apóstolo Pedro, 'raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido', edificados sobre a pedra inquebrantável que é Cristo" (*sl*. 24.6).[20]

Citação particularmente cara aos sermões de elevação episcopal (*sl*. 1-4),[21] a menção à epístola petrina então remetia ao combate aos judeus[22] e pagãos (*sl.* 28.2; 29.2-3) e, sobretudo, aos hereges[23] e dissidentes,[24] contra os quais o bispo solicitava a ajuda da milícia celeste (*sl*. 22.5). O bispo mostrava-se preocupado com aqueles que divulgavam falsas ideias (*sl*. 27.1) ou que viviam a murmurar a demora de Cristo em redimir a humanidade (*sl*. 23.3; 24.1-2), caluniando a crença cristã (*sl*. 26.2; 30.4).

---

[19] De acordo com Bourdieu, neste processo de instituição da história específica de um campo as referências 'primitivas' recebem extrema atenção. Neste caso, vale lembrar que, tal qual Prudêncio e Ambrósio – e, ao contrário de Agostinho – Leão saudava a *Pax Romana* como condição para a salvação universal. Ibidem; MCSHANE, Phillip. **La Romanitas et le le pape Léon le Grand: l´apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques**. Desclée & Cie, Tournai, 1979. p. 68; NEIL, B. Op. Cit., p. 29.

[20] Cf.: "*quos nullis dignius quam beatri Petri apostoli alloquor verbis, genis electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, aedificati super inviolabilem petram Christum*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 118; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 96.

[21] E apanágio da propaganda epistolar leonina que buscava fazer dos bispos de Roma seus "herdeiros indignos". ULLMANN, W. Leo I and the theme of Papal Primacy. **Journal of Theological Studies,** Oxford, v. 11, n. 1, p. 25-51, 1960.

[22] Acerca das relações entre as comunidades judaicas e os cristãos, encaradas em geral pelo episcopado latino como o maior dos obstáculos à afirmação comunitária cristã. DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. **Early Medieval Europe**, Manchester, v. 11, n. 3, p. 189-207, 2002, p. 192, nota 9; MACCORMACK, Sabine. Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late-Roman and Post-Roman Society. **Comparative Studies in Society and History**, Nova York, v. 39, n. 4, p. 644-73, 1997, p. 671, nota 198.

[23] Entre algumas heresias de menor impacto citadas por Leão encontravam-se a de Macedônio, Sabélio, Fótino e Apolinário (*sl.* 24.4).

[24] Proferido no Natal de 443, *sl.* 24 estava diretamente relacionado à suposta descoberta de maniqueístas na cidade em outubro do mesmo ano – contra os quais o bispo lançou violenta campanha e que teve forte influência na pregação leonina para o restante do ano litúrgico, como dito no capítulo anterior. GREEN, Bernard. **The Soteriology of Leo the Great**. New York: Oxford University, 2008. p. 138-9, 168-87.

Assim, Leão voltou sua atenção especial aos hereges: munidos de conhecimento mundano (*sl*. 28.4,7), estes questionavam o cumprimento da narrativa dos Evangelhos e a unidade trinitária, professando outras doutrinas (*sl*. 26.2; 30.2-3) e, com isso, erodindo a unidade cristã (*sl*. 23.3). Nos primeiros anos de bispado, criticava-se a heresia ariana.

> Esta unidade, que associa a criatura ao Criador, a cegueira dos arianos não a pode ver com os olhos da inteligência; não crendo que o Unigênito de Deus possui a mesma glória e a mesma substância que o Pai, declararam inferior a divindade do Filho, baseando seus argumentos nas referências à forma de servo. (*sl*. 23.2; cf. *sl*. 24.5; 25.3).[25]

A nosso ver, embora se tratasse de um grupo relevante nos assuntos políticos e eclesiásticos do Ocidente,[26] ao argumentar contra o "erro" ariano o bispo parecia tomar a heresia como meio para dirimir eventuais questionamentos de sua própria comunidade acerca da relação entre Pai e Filho.[27] Situação distinta ocupavam as heresias de Nestório e de Eutiques na prédica de Leão.

No Natal de 452 – portanto, após as decisões de Calcedônia –, o bispo de Roma dedicaria parte considerável de sua prédica ao ataque de ambos, tidos como reflexos invertidos de um mesmo erro: a saber, a ênfase exagerada em uma das duas substâncias.

> Advirto à vossa piedade os erros que deveis evitar antes de tudo. Um deles, suscitado há algum tempo por Nestório, pretendeu impor-se, mas não ficou impune; Mais recentemente, fomentado por Eutiques, surgiu outro que deve ser condenado com igual execração. O primeiro teve a ousadia de pregar que a Santa Virgem Maria era apenas a mãe de um homem. Cató-

---

[25] Cf.: "*Hanc unitatem (…) qua Creatori creatura conseritur, intelligentiae oculis cernere caecitas Ariana non potuit, quae Unigenitum Dei ejusdem cum Patre gloriae atque substantiae esse non credens, minorem dixit Filii deitatem, de iis argumenta sumens quae ad formam sunt referenda servilem, quam idem Filius Deu ut ostendat in se non discretae, neque alterius esse personae*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 98; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 88. Conferir Jo 14:28, 10:30 (BJ, p. 1881, 1870).

[26] Posto que, em sua maioria, os germanos cristianizados eram seguidores do Credo ariano.

[27] Caso similar a outro trecho, ao indicar uma série de "erros" sem nomear seus supostos divulgadores (*sl.* 28.7).

> licos sabem que nenhuma esperança de salvação haveria para o gênero humano se o filho da Virgem não fosse o criador de sua mãe. O segundo, ímpio defensor da heresia mais recente, admitiu a união das duas naturezas em Cristo, mas afirmou que só uma delas permanecia. Se a encarnação do Verbo é a união da natureza divina com a natureza humana, o que era duplo se tornou singular, e somente a divindade nasceu, [foi] crucificada e enterrada sozinha (*sl.* 28.5; cf. *sl.* 30.2,5).[28]

Se a prédica de Leão parecia particularmente inflamada por conta da recente condenação de Eutiques, por outro lado a lembrança à conhecida heresia de Nestório prestava-se a um duplo papel: por um lado, reforçava por contraste os erros da controvérsia mais recente; por outro lado, permitia frisar a importância do culto mariano.

O trato dispensado pelos sermões aos maniqueístas supera a repressão dirigida aos heréticos, e expõe as limitações das teorias contemporâneas em certas ocasiões do ofício historiográfico – em nosso, caso, a sociologia de Bourdieu. Explicamo-nos: de acordo com o autor francês, associado ao *bem cultural de salvação* a ser consumido pelos leigos, o campo religioso seria composto por uma distinção entre os produtores *dominantes* – aqui associados com a *ortodoxia nicena* e com Leão – e *dominados*, identificados com os *heterodoxos* ou hereges condenados em suas prédicas.

Para Bourdieu, essa disputa entre dominantes e dominados era, assim, premida por certos limites e pelo conhecimento das regras in-

---

[28] Cf.: "*de his potissimum erroribus declinandis observantiam vestrae devotione admoneo; quorum unus dudum Nestorio auctore consurgere non impune tentavit, alius nuper pari exsecratione damnandus, Eutyche assertore prorupit. Nam ille beatam Mariam Virginem hominis tantummodo ausus est praedicare genitricem, ut in conceptu ejus et partu nulla Verbi et carnis facta unitio crederetur (...). Quod catholicae aures nequaquam tolerare potuerunt, quae sic Evangelio veritatis imbutae sunt, ut firmissime noverint nullam esse humano generi spem salunis, nisi ipse esset filius Virginis, qui creator est matris. Hic autem recentioris sacrilegii profanus assertor, unitionem quidem in Christo duarum confessus est naturarum, sed ipsa unitione id dixit effectum, et ut ex duabus una remaneret, nullatenus alterius existente substantia, quae utique finiri (...). Si enim Verbi incarnatio unitio est divinae humanaeque naturae, sed hoc ipso concursu quod erat geminum, factum est singulare; sola Divinitas ex utero Virginis nata est, et per ludificatoriam speciem sola subiit nutrimenta et incrementa corporea ; utque omnes mutabilitates humanae conditionis omittam, sola Divinitas crucifixa, sola Divinitas mortua, sola Divinitas est sepulta*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 170, 172. FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 119.

ternas do campo, o que levaria essa contenda a reforçar a própria legitimidade dos produtores, quais sejam suas condições. Bourdieu nomeia como "doxa" o ponto sob os quais os produtores estão em acordo.[29] A princípio, fomos tentados a considerar os maniqueístas[30] como os mais execráveis dos hereges, dado ímpeto com que a pregação leonina se dirige contra eles. Sob particular efeito da citada violenta campanha lançada contra estes em fins de 443, afirmou Leão:

> A esse mistério da nossa salvação (…) opõe-se o insensato erro dos maniqueístas, que não participam da regeneração em Cristo, pois negam ter Ele nascido corporalmente da Virgem Maria. Não crendo em seu verdadeiro nascimento, não admitem sua verdadeira paixão e, não reconhecendo que ele tenha sido realmente sepultado, negam que tenham ressuscitado realmente. Quanto às outras heresias, embora todas mereçam ser condenadas em suas contradições internas, cada uma, tomada isoladamente, tem algo que seja parcialmente verdadeiro. Na perversa doutrina dos maniqueus não há nada que possa de alguma forma ser considerado suportável (*sl.* 24.4-5).[31]

---

[29] BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo..., Op. Cit., p. 91; Idem. É possível um ato desinteressado? *In:* ___. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1997. p. 137-56.

[30] A polêmica maniqueísta correspondeu ao culminar dos movimentos gnósticos que assolaram as comunidades paleocristãs. Ocorridas especialmente no Oriente, encontraram nesta região terreno fértil por associarem a religião cristã aos mistérios, tendo no maniqueísmo sua maior expressão. Os seguidores de Mani foram duramente reprimidos pelo Estado imperial e fortemente censurados pelos autores patrísticos, seja por sua associação com cultos secretos, seja por sua origem supostamente persa e pela influência do zoroastrismo em suas concepções. BROWN, P. Op. Cit., p. 61-2; BONNER, Gerard. Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. *In:* KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (Org.). **The Limits of Ancient Christianity: Essays in Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus.** Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79, p. 63.

[31] Cf.: "*Ab hoc sacramento, dilectissimi, insanus Manichaeorum error alienus est, Nec ullum habent in Christi regeneration consortium, qui eum de Maria Virgine negant corporaliter natum: ut cujus non credunt veram nativitatem, nec veram recipient passionem; et quem non confitentur vere sepultum, abnuant veraciter suscitatur. (…). Aliae haereses, dilectissimi, licet merito omnes in sui diversitate damnadae sint, habent tamen singulae in aliqua sui parte quod verum est. (...). In Manichaeorum autem scelestissimo dogmate prorsus nihil est quod ex ulla parte possit tolerabile judicari*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 114, 116, 118; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 95-6.

Com isso, embora saibamos que Maniqueu e seus seguidores foram vítimas de um processo de tipificação – por sua vez, gradualmente estendido a grupos heréticos –, nos parece que o bispo romano reconhecia os maniqueístas abaixo dos dissidentes cristãos, por considerar que estes não partilhavam nem mesmo da "doxa": tal parece-nos o entendimento das pesadas acusações de depravação e obscenidade nos ritos maniqueístas, a partir da investigação de Leão (*sl.* 24.4).

Outro alvo da prédica natalina de Leão foram aqueles que insistiam em manter o costume pagão de observância solar. Respondendo-lhes com dureza, sobretudo àqueles que tinham por hábito a *devoção ao Sol* à época do solstício de inverno – ocasião que coincidia com a própria celebração natalina e que, anteriormente, preconizava a celebração do *Sol Invictus*, associada ao culto imperial.[32]

Leão exortava os fieis a não se deixarem seduzir pelo diabo e, com isso, adorar o 'nascimento, como dizem, de um novo sol' e não o nascimento de Cristo (*sl.* 22.6), prestando honra não a Deus, mas a sua obra – sol e lua, criados para facilitar a marcação dos meses, ciclos dos anos e cálculos das estações (*sl.* 27.5). Segundo o bispo, data que se apresentava 'numa luz mais viva' (*sl.* 28.1), o Natal não deveria servir para a adoração solar, tanto mais porque se associava à *astrologia*, prática há muito combatida pelos líderes eclesiásticos.[33]

> O antigo inimigo, disfarçando-se em anjo da luz, (...) dispõe de muitos peritos em suas artes, (...). Por meio deles indica remédios para as enfermidades, sinais que revelam o futuro (...). Juntam-se ainda a estes os que mentem, afirmando que toda a vida humana depende da influência das estrelas, e atribuindo a uma fatalidade inevitável o que provém da vontade divina ou da nossa. (...). Tais princípios dão ainda origem ao ímpio costume de alguns mais insensatos, que adoram o sol em lugares elevados, ao despontar do dia. E até cristãos julgam piedosa semelhante prática pois, antes de chegarem à basílica de São Pedro Apóstolo, (...), sobem os degraus (...) e, voltados para o

[32] ROLL, Op. Cit., p. 203-11.

[33] WEDEL, Theodore. Ancient Astrology. *In:* ___. **Astrology in the Middle Ages**. Nova York: Dover, 2005. p. 1-34.

> sol nascente, curvam a cabeça e se inclinam em honra do astro cintilante (*sl*. 27.3-4). [34]

Destarte, o bispo romano buscava limitar a observância celeste aos ditames eclesiásticos: o combate às práticas pagãs, bem como à astrologia, faria parte do repertório da pregação ocidental, o que demonstra a permanência do embate nos séculos seguintes, sobretudo quando associados às populações rurais.[35]

Conclusão

Nas últimas décadas, a historiografia vem buscando considerar a divulgação dos sermões natalinos ao contexto específico de cada episcopado, à luz do processo de afirmação dos bispos como lideranças cívicas, como resultado da *Revolução Constantiniana*. Neste sentido, dentre outros – como Ambrósio, Agostinho ou Cesário de Arles –, os sermões natalinos são testemunhos dos desafios aos quais episcopado ocidental esteve sujeito.

Por certo, para Leão a festa natalina revelava-se ocasião adequada à divulgação de suas concepções teológicas, notadamente a defesa da *União Hipostática*, a possibilidade de salvação universal e o primado da liderança apostólica petrina. Todas estas ideias eram coligadas às suas pretensões de afirmação eclesiástica, e possuíam tanto maior per-

---

[34] Cf.: "*Non enim desinit hostis antiquus, transfigurans se in angelum lucis, deceptionum laqueos ubique praetendere, et ut quoquo modo fidem credentium corrumpat, instare. (...) Habet etenim multos ex eis quos tenacius obligavit, aptos artibus suis, quorum ad alios decipiendos et ingeniis utatur et linguis. Per istos remedia aegritudinum, indicia futurorum, placationes daemonum, et epulsiones promittuntur umbrarum. (...). Quae tamen, ut cumulatis noceant, spondent posse mutari, si illis quae adversartur sideribus supplicetur. Unde commentum impium sua ratione destruitur, quia si praedicta non permanent, non sunt fata metuenda; si permanent, non sunt astra veneranda. (...) De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminemtioribus adoretur; quod nonnuli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, (...) et curvatis cervicibus, in honorem se splendidi orbis inclinent*". DOLLE, R. Op. Cit., p. 154, 156; FREELAND, J., CONWAY, A. Op. Cit., p. 112-3. O trecho se refere a 2Cor.11:14 (BJ, p. 2028).

[35] Como dito no capítulo 2, em geral os historiadores que abordam os sermões de Cesário tem predileção por esta temática.

tinência posto que ligadas à ideia de que a festa natalina celebrava os primórdios.

Tais premissas cristológicas e salvíficas servem como amparo ao ataque de judeus e, em especial, hereges – considerando-se, nesse caso, os debates em profusão no Oriente. Além disso, a festa permitia violentos ataques aos maniqueístas – que não compartilhavam a "doxa" cristã, segundo o bispo – e aos cristãos que mantinham-se atrelados aos cultos solares ditos pagãos.

O TEATRO DOS DEMÔNIOS: PODER E ESTIGMATIZAÇÃO NA *DE CIVITATE DEI*

Peterson Macedo de Oliveira
(Graduado - UNESA)

Introdução

Com a cristianização dos territórios Norte africanos, as percepções da patrística localgradativamente consolidaram um*corpus*conceitual,baseado na releitura, adaptação e aglutinação de conceituaçõesdemonológicas,oriundas das tradições greco-romana, tardo-judaica e protocristã.[1] Algumas dessas ideiascertamente chegaram ao conhecimento de Agostinho de Hipona. Portanto, acreditamos que a leituraagostiniana deveria ser observada como consolidadora de um *imaginário demoníaco*, alinhado com as necessidades político-ideológicas da religião *oficial* do Império.Partindo de tal pressuposto, nos ateremos ao caráter político da demonização do teatro romano.

Utilizaremos os dois primeiros livros do tomo I, da obra *A Cidade de Deus* (*De Civitate Dei*), escrita por Agostinho de Hiponaentre os anos de 413 e 426. Em seu primeiro ano de produção a obra teve os três primeiros livros divulgados em resposta às críticas e indagações propostas pela intelectualidade pagã de Cartago, formada majoritariamente por aristocratas resistentes a *temporachristiana*.Percebe-se que o discurso agostiniano é permeado por elementos estigmatizantes, sobretudo contra a crença politeísta.Selecionamos onze capítulos, presentes nos primeiros dois livrosque versam sobre os primeirosargumentos formulados pelobispo Agostinho contra o teatro. Menções mais específicas sobre o assunto são abordadas nos: Livro I, capítulos: XXXI, XXXII, XXXIII, e;Livro II, capítulos: VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV e XXIX.

Esta comunicação refletirá sobre a construção demonológica presente em *A Cidade de Deus*, e como ela teria sido utilizada como

[1] Agostinho de Hiponaaproxima elementos das filosofiasmaniqueia e neoplatônica ao *corpus* doutrinal cristão, que já possuía elementos bem diferenciados daqueles presentes nas comunidades protocristãs dos séculos I e II.

mecanismo estigmatizador sobre agrupamentos não cristãos, dentre os séculos IV e V da nossa era.

Nesses capítulos veremos os principais argumentos do bispo hiponense, contextualizados às disputas de poder do Norte da África, acirradas com a chegada dos refugiados romanos à Cartago, e como embate político-ideológico contra o grupo intelectual pagão – conhecido pela historiografia como *Círculo de Volusiano*. Ativemo-nos apenas aos elementos condenatóriosaostraços culturais pagãosainda remanescentes nos espetáculos teatrais: corrupção da juventude, superstição e demonolatria.

Volusiano e a contestação pagã

A partir do ano de 410, famílias de nobres pagãos cultos,oriundos de Roma, chegavama Cartago. Dentre eles figuravaVolusiano; umjovem,com cerca de 30 anos, e"obediente à orientação de seus antepassados pagãos",[2] que vivia em um mundo cristianizado. Sua mãe Albina e sua sobrinha Melânia – a jovem– eram cristãs. Embora tal cenário apresente o paganismo de Volusianocomo um tanto indireto, não o faz menos efusivo do que o dosmembros mais idosos de seu *círculo*.[3]Esse grupode homens mantinha discussões eruditas, relia obras clássicas, e contratava atores para encenar épicos, como a *Eneida* de Virgílio. O *círculo* era formado não somente por saudosistas, mas também por homens religiosos, quenão viam sentido na teologia cristã. A"faixa intelectual" pagã expandia-se por todas as províncias do Ocidente,[4] representando um perigo real à hegemonia e a estabilidade política do cristianismo, sobretudo, após o saque de Roma.

Parte da aristocracia pagã refugiada se uniu politicamente à intelectualidade universitária cartaginesa, majoritariamente pagã, e aos filósofos platônicos, contra o cristianismo,em um conflito religioso que já se arrastava desde 399.[5]

---

[2]Para maiores informações sobre Volusiano, ver: BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia.** Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 374.

[3] Idem.

[4] DE HIPONA, Agostinho. **A Cidade de Deus**. Tradução João Dias Pereira. vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 105. . No livro I. Cap. 3 o bispo Agostinho comentará que a manutenção da cultura pagã dava-se através do ensino da obra de Virgílio às crianças.

[5] Para saber mais sobre esse conflito, ver: MARKUS, Robert A. Festas seculares em

No ano de 411 Agostinho de Hiponajá era considerado um referencial de *intelectualidade cristã*, a quem o amigo e juiz na *questão donatista*, Flávio Marcelino[6] recorreu,em busca de uma resposta contundente às críticas formuladas pelo então procônsul de Cartago,Volusiano. Ao criticar as posturas cristãs, sobretudo no abandono dos deuses e da *res publica*,Volusiano denunciará o cristianismo como culpado pela debilidade romana perante os povos germânicos. Sugerirá que a fraqueza, intrínseca ao ato de "dar a outra face" é incompatível com o orgulho romano, e que a recusa cristã em cultuar os deuses também teria despertado a ira daquelas potências sobre Roma.A resposta do bispo hiponense viráa partir de 413, e contestará a argumentação pagã, através de dois recursos principais: a apologética cristã e a estigmatização do culto politeísta – associando-o à idolatria e a superstição.[7]

O teatro romano retratado em *A Cidade de Deus*

O argumento mais utilizado por Agostinho de Hipona, ao tentar negativar o teatro, é a comparação que tecerá entre os atores gregos e os atores romanos. Obispo de Hiponatraçará um argumento que refletiria nos *deuses* o mesmo desprezo que os romanos sentiam pelos poetas, atores e histriões. Dessa forma, corroboraria a tese cristã de que tais *inteligências*seriam demônios empenhados em corromper os homens, e que ao voltar-se contra o cristianismo, os pagãos incorreriam por

---

tempos cristãos? *In:* ___. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 112-128.; HAMMAN, Adalbert G. Presencia cristiana y reminiscencias paganas. *In:* ___. **La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín**. Iquitos: F.A.E., 1989. p. 79-88.

[6] Flávio Marcelino trabalhou na chancelaria imperial de Roma e atuou como juiz na *questão donatista* em 411, onde conheceu Agostinho. No ano de 413, após ser acusado de fazer parte da Revolta de Heracliano foi executado. Isso ocorreu antes do término dos três primeiros livros de *A Cidade de Deus*, obra que lhe foi dedicada. Ver: BROWN, Op. Cit., p. 419.

[7] Percebe-se clara junção entre aspectos religiosose políticos na religião romana. Ver: MENDES, Norma Musco. Princípios básicos da religiosidade romana. *In:* ___. **Roma Republicana.** São Paulo: Ática, 1988. p. 22-26. Devido ao caráter cívico da religiosidade romana, não acreditamos que fosse fácil imputar acusações relativas à idolatria em espaços públicos, sobretudo contra grupos aristocráticos.

ignorância em engano grave,ou compartilhariam da malignidade de seus senhores.No Capítulo XXXI do Livro I, por exemplo, Agostinho iniciará sua crítica apoiando-se na atitude de CipiãoNasicaCórculo,[8] o *pontifexmaximus*cartaginês, que havia recorrido ao Senado, em 155 a.C., a fim de vetar a construção de um anfiteatro fixo em Roma. O bispo de Hipona retratará o acontecimento como uma espécie de resistência romana intuitiva à "lascívia grega", representada pelos caprichos dos "nocivos demônios" que se faziam passar por deuses, e que atentariam contra os "costumes varonis da pátria".[9]Utilizará de argumentação semelhante ao apoiar-se em Cícero (Livro II, capítulo IX), Platão (Livro II, capítulo XIV) e até mesmo em Virgílio – autores normalmente evocados pelos mesmos pagãos que critica. No Livro II, capítulo XIII prosseguirá com os argumentos comparativos já pormenorizados, e também enfatizará a política romana em não tributar maiores honrarias aos artistas do teatro.

> Os Romanos estavam efetivamente dominados por tão nefasta superstição que até prestavam culto a esses deuses que, bem viam, queriam que se lhes consagrassem cenas obscenas; todavia, conscientes da sua dignidade e do seu pudor, nunca honraram à maneira dos Gregos os autores de tais fábulas.[10]

Ao ler *A Cidade de Deus*perceberemos um tom de dualidade intrínseco à obra.[11]Concordamos com Coelho,[12] quando o autor assinala a oposição binária e o reforço na ideia de "bons e maus", apresentado na obra, de maneira que "esse procedimento de estigmatizar a alteridade com rótulos negativos seria um mecanismo utilizado pelo bispo

---

[8] Agostinho erroneamente atribui o feito ao filho CipiãoNasica e é retificado pelo tradutor em nota. O nome completo do pai é Público Cornélio CipiãoNasicaCórculo.Ver: DE HIPONA, Op. Cit., p. 183.

[9] Ibidem, p. 184.

[10] Ibidem, p.223.

[11]Segundo COELHO, Agostinho teria sido influenciado pela leitura das obras do leigo donatista Ticônio, que sugeria que após a queda de Adão, o gênero humano teria sido dividido em duas cidades; uma a serviço de Deus e dos anjos bons e outra que serviria aos demônios. No entanto, ambas estariam aparentemente mescladas até advento do Juízo Final. Ver: COELHO, Fabiano de Souza. Agostinho e a dialética das duas sociedades: a Cidade de Deus e a cidade terrena. **Revista Ágora**. Vitória, n. 15, 2012. p. 123.

[12] Idem.

Agostinho para reafirmar a identidade cristã sobre seus opositores."[13]A partir dessa leitura podemos detectar "rótulos duais" recorrentes na obra.Vejamos: pagãos/cristãos; demônios/Deus; e artistas gregos (idolatrados)/artistas romanos (desprezados), etc.

No Capítulo XXXII do Livro I, o bispo de Hipona discursará contra os "ingratos murmuradores", que teriam se aproveitado da crise e da fragilidade do corpo social após o saque de Roma, para disseminar um surto de incredulidade e trazer novamente "os jogos cênicos, espetáculos de torpeza e desvario de vaidades, (...) criados em Roma não por vícios humanos mas por ordem de (...) deuses."[14]Com isso, Agostinho atribuirá aos *deuses*a responsabilidade pela inoculação de uma "peste moral" no corpo social romano, referindo-se às representações teatrais. Podemos detectarclara referência à aristocracia pagã que compunha o*círculo de Volusiano* e às reuniões pagãs,ocorridas no teatro, quando Agostinho escreve: "devastada que foi Roma, os [romanos] contagiados desta peste [o teatro] que na fuga conseguiram chegar a Cartago, todos os dias e à porfia se encontram nos teatros enlouquecidos pelos histriões."[15] Nessas palavras percebemos a preocupação de Agostinho com a influência que aqueleshomens, resistentes ao cristianismo, poderiam exercersobre a população semicristianizada de Cartago e das demais províncias norte africanas. O Capítulo XXXII do Livro I complementa o anterior. Nele, Agostinho endurece o discurso moral e critica o ímpeto das acusações *anticristãs*, retomando o problema da afluência da população cartaginesa ao teatro.

> (...) enquanto todos os povos do Oriente e as cidades mais importantes das regiões mais remotas da Terra lamentam o vosso desastre e decretam luto público, (...) vós procurai os teatros, entrais neles, enchei-los e tornai-los muito mais loucos que antes. Era essa baixeza, (...) peste das vossas almas, (...) perversão da probidade e da honestidade que Cipião temia quando proibia a construção de teatros (...). [Ele] Nunca acreditou na felicidade de um estado de altas muralhas e baixos costumes.

---

[13] Ibidem, p.125. Tal perspectiva pode ser aprofundada também a partir de MINOIS, George. El Infierno Agustiniano. *In:* ___. **Historia de los infiernos.** Barcelona: Paidós, 2005. p. 143-150.

[14] DE HIPONA, Op. Cit., p.185.

[15] Ibidem, p.185-186.

> Mas em vós valei mais a sedução ímpia dos demônios do que as advertências de homens precavidos. Por isso não quereis que vos sejam imputados os males que praticais, – mas imputais aos tempos cristãos os males que padeceis.[16]

Mas, não haveria repressão sobre os pagãos?E tal repressão não seria imposta pelos agentes imperiais,minimizando conflitos ideológicos, através de uma cristianização compulsória? Segundo Markus,[17] não. O autor explica que "cerimônias religiosas pagãs, sacrifícios, adivinhação e magia astrológica"realmente eram consideradas práticasilícitas pelos imperadores e reprimidas com rigor. Mas no tocante aos espetáculos públicos não funcionava assim.Para explicar isso, Markusretornará ao panorama norte-africano em 399, apresentando-nos uma sociedade dividida pela religião. Para a administração imperial o esvaziamentosistemáticodo sentido simbólico e místico das celebraçõespagãs seria mais interessante do que a cisão social provocada pela perseguição, já que e a exaltação da *civitas* "aproximavaos homens, em nome de Roma", ao invés de dividi-los me contendas religiosas. Sobre a aplicação de tal mecanismo sobre as festividades públicas, Markus explica que elas

> (...) tinham servido para articular um consenso cívico e legitimado num sistema urbano de valores, limitado, mas nem por isso menos importante, de uma comunidade mista. Elas testemunhavam uma continuidade nas tradições imutadas da vida urbana. Também ajudavam, celebrando uma tradição essencialmente secular, a assegurar sua sobrevivência, sem invocar qualquer ideologia religiosa, unindo até mesmo seguidores de ideologias opostas nas celebrações. Elas ajudaram a mascarar o conflito e tensões, incidindo nos grupos classistas mais amplos e mais inclusivos da sociedade urbana dividida por classe e, especialmente por religião.[18]

A respeito dapercepção que Agostinho possuiria sobre o teatro, Markusacredita que o bispo não o considerava um *espaço religioso*em

---

[16] Ibidem, p.187.
[17] MARKUS, Op. Cit., p. 116.
[18] Ibidem, p.123-124.

si, mas uma *ocasião cívica*, que concorria com a Igreja,já que a despeito do conflito ideológico, congregava cristãos e não cristãos. Dessa forma, o teatro – tanto no sentido espacial, como no sentido de manifestação artística – não mais poderia ser rotulado como um ambiente idolátrico.[19] Isso pode lançar alguma luz sobre a insistência argumentativa de Agostinho em comparar a religiosidade grega com a romana. É possível que, ao estabelecersimilaridades com a religiosidade grega, o bispo hiponenseintentasse retomar alguns dos argumentos condenatórios anteriormente propostos por Tertuliano.[20] Seja como for, percebemos o cuidado do bispo de Hipona em não condenar atividades cívicas. Agostinho responsabilizaráos demônios e endurecerá o discurso contra os*idólatras*pela revitalização do teatro em Cartago, sem, no entanto, acusar as autoridades públicas que não se posicionaram em favor da Igreja na questão. Margot Berthold justificou o tato político do bispo hiponense quando escreveu que

> Os romanos anexaram a propriedade espiritual, tanto quanto a terrena, daqueles que conquistaram, juntamente com o direito de exibi-la em público, para o prazer de todos e para a maior glória da *res publica*. Dessa forma, o teatro romano também era um instrumento de poder do Estado, dirigido pelas autoridades.[21]

Enquanto na Grécia o cerimonial teatral estava ligado à tradição-religiosa, e seus atores eram considerados como parte do *sagrado*, em Roma isso não ocorria. Não somente os ritos, mas também os deuses possuíam caráter funcional na *res publica*. Devido à relação intrínseca entre religião e civismo, o caráter *sagrado* dos atores restringia-se apenas ao palco. Segundo, Berthold:

---

[19] Ibidem, p. 117.

[20] Idem. Segundo Markus, "em contraste com Tertuliano, que pensava que os 'espetáculos' eram idolatria, Agostinho não os colocava entre as instituições humanas que faziam parte das 'instituições supersticiosas dos homens'." Até porque os locais de espetáculos, daquele período, eram administrados pelo episcopado e a intenção disso seria exatamente a destituição dos simbolismos e dos referenciais religiosos do paganismo.

[21] BERTHOLD, Margot. Roma. *In:* ___. **Historia mundial do teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 140.

> Até mesmo os deuses estavam sujeitos aos ditames do Estado. A localização de seus principais santuários era determinada não pela tradição, mas pela *res publica*. Antes das legiões romanas capturarem uma cidade inimiga, seus deuses eram requisitados numa cerimônia religiosa, a *evocatio* (chamado), para que abandonassem as cidades sitiadas e se mudassem para Roma, onde poderiam contar com templos mais grandiosos e maior respeito.
> Este povo racional [romano] (...) deve ter achado bastante natural aplicar aos arranjos de suas cerimônias religiosas a mesma resoluta determinação que distinguia suas expedições militares. O teatro de Roma fundamentava-se no mote político *panem et circenses* – pão e circo – que os estadistas astutos têm sempre tentado seguir.[22]

Os demônios como agentes da estigmatização

Concordamos que "a circunstancialidade é uma das marcas da Obra de Agostinho de Hipona e*A Cidade de Deus* não é exceção,pois alinha-se com a maior parte dos textos agostinianos,também elaborados emresposta à determinada situação."[23]Sob tal perspectiva, observamos que a revitalização cultural proposta pelo*Círculo de Volusiano* não poderia ser negligenciada por Agostinho de Hipona. Ressaltamos que a condenação ao teatro não fica restrita aos livros que selecionamos como fonte primária. Será abordadaem livros posteriores, de forma até mais combativa. No entanto, optamos por focar a parte do embate ocorrida até o ano de 413. Naquele período o bispo Agostinho já detinha "papel essencial na formulação da ortodoxia, na afirmação da identidade cristã e na construção do cristianismo como religião universal (...)".[24]

---

[22] BERTHOLD, Op. Cit., p. 139.

[23] LEMOS, Márcia Santos. Agostino de Hipona: política e providência na Cidade de Deus. *In:* ARAÚJO, S. R. R. de.; ROSA, C. B. da.; JOLY, F. D. (Orgs.). **Intelectuais, poder e política na Roma Antiga**. Nau: Rio de Janeiro. 2010. p. 287.

[24] Ibidem, p. 283-284. A autora relacionará as funções episcopais acumuladas pelo bispo Agostinho de Hipona, a saber: gerenciamento dos bens da Igreja, de acordo com

Enxergamos em Agostinho de Hiponaum *agentede Roma*, ou seja, um homem que não servia apenas sobre interesses da Igreja,mas também sobre os interesses da *res publica*. Isso implicaria em ações políticas como os sermões proferidos sobre o saque de Roma, no qual o bispo Agostinho estimulava que os norte-africanos acolhessem refugiados – mesmo ciente de que muitos dos futuros acolhidos eram contrários aos interesses da Igreja cristã.Se por um lado Agostinho era combativo e polemista contra os inimigos do cristianismo, por outro, não se mostrava propenso a indisposições contra as decisões da administração imperial. O bispo de Hipona não poderiasimplesmente negar-seao auxílio de *cidadãos romanos*.Em vista disso,é possível que a ideia de antagonizar interesses pagãos aos da *res publica*e assemelhá-los aos "idólatras gregos", não somente poderia gerar uma alteridade negativa sobre tais grupos, comotambém poderia colocá-los em posição ilícita perante a lei romana. É certo que à vista da comprovação de uma acusação pública,os imperadores dificilmente teriam outra opção senão condená-los. No Capítulo X do Livro II, por exemplo, Agostinho denunciará a manipulação demoníaca, que submeteria alguns homens aos *deuses*, vejamos:

> (...) os espíritos malignos, que eles [os pagãos] têm por deuses, permitem que os homens lhes atribuam crimes que não cometeram, contanto que as suas mentes se deixem envolver nessas crenças como que em redes e os arrastem assim consigo para o suplício que lhes está destinado.[25]

No Capítulo XII do Livro II o bispo de Hipona endossaráa assertividade da legislação e dos costumes romanos no tocante ao desprezo em relação aos poetas e artistas teatrais. No entanto, não deixa de questionar os mesmo romanos sobre o motivo de tal atitude não ser também estendida aos *deuses*– aos quais atribui a mesma natureza desprezível dos artistas – já que os últimos colaborariam com *eles* para

---

as necessidades locais; alimentar o clero e os funcionários públicos, sob sua jurisdição; gerenciar a manutenção e o bom funcionamento de espaços culturais (dentre eles, o anfiteatro), cemitérios, hospícios, e assistir aos pobres e prisioneiros; além de realizar as funções sacerdotais naturais – ordenar catecúmenos, pregar – e proferir conferências.

[25] DE HIPONA, Op. Cit., p. 217.

a realização "das mesmas torpezas teatrais".

O antagonismo ideológico presentena estigmatização, promovida por Agostinho,frentea*reinvenção* cultural proposta pelo *Círculo de Volusiano*éclaro. É-nosapresentado um bispo "preocupado com a frágil conversão de muitos fiéis" tentando, a todo custo, fortalecer a retórica cristã e manter os recém-convertidos na Igreja.[26]Ao comentar sobre a caracterização negativa que Agostinho de Hipona teceria sobre a alteridade pagã, Coelho[27] destaca os principais adjetivos assinalados: *Soberba* – orgulho excessivo e arrogância; *Impiedade* – incredulidade; *Egoísmo* – amor próprio exaltado a ponto desprezar o verdadeiro Deus; *Amor à glória humana* – amor ao poder e apego a luxúria e a avareza; e *Idolatria e superstição* – adoração de demônios. A partir desse esquema o autor conclui que "a estrutura identitária do grupo cristão foi redimensionada a partir da demonização de todo ambiente que tinha algum indício de paganismo."[28]

O Capítulo XI do Livro II retomará a tese da similaridade idolátrica entre os artistas do teatro grego e os romanos que financiavam tais espetáculos, acrescida a leitura agostiniana sobre a natureza dos *deuses*. Para o Bispo de Hipona a diversidade do culto não mudaria a natureza do *deus*. Ou seja, mesmo que o culto fosse baseado em cerimônias pacíficas – que Agostinho chamará de "homenagens alegres e festivas" – todos os*deuses* não passariam de "espíritos imundos".

No Capítulo VIII do Livro IIAgostinho continuará a atacar os costumes pagãos, administrando a alteridade negativaarticulada nos livros anteriores. Mais uma vez o objetivo será condenar o politeísmo e não o espaço público.Vejamos:

> Não foram eles [os deuses] que introduziram nos costumes romanos os jogos cênicos em que tudo isto se celebra, se recita e se representa? Não foram eles que ordenaram que tudo isto fosse consagrado e exibido em sua honra?[29]

[26] LEMOS, Op. Cit., p. 288.
[27] COELHO, Op. Cit., p. 129.
[28] Idem.
[29] DE HIPONA, Op. Cit., p. 223.

No Capítulo XXIX do Livro II, Agostinho explicita a negativação política lançada sobre ospartidários das ideias de Volusiano e reforça a oposição binária, no corpo social, quando escreve que

> ... filhos degenerados [pagãos romanos] que caluniam Cristo e os cristãos, pretendendo responsabilizá-los por estes tempos de desgraça, e que buscam o tempo de gozar não uma vida tranquila mas antes o vício em segurança.[30]
> Como podes entre as Santas Potestades celestes colocar deuses que se deleitam com tais honras [teatro], ao mesmo tempo que aos homens encarregados de lhes oferecerem essas homenagensos consideras como não devendo ser contados no número dos cidadãos romanos de qualquer classe? (...) Se te envergonhas de teres tais homens na tua sociedade, muito menos terá ela tais deuses na sua. Se portanto desejas chegar à cidade bem--aventurada, evita a sociedade dos demônios.[31]

Considerações finais

Ao aprofundarmos a demonização do teatro, proposta por Agostinho de Hipona,certamente perceberemos uma miríade de referências cruzadasa formarem um quadro deveras complexo. Mas é certo também que algumas dessas ideias, mesmo que preliminares, ensejarãoestudos futuros bem interessantes.

Um bom exemplo seria oprocesso de esvaziamento dos *símbolos do sagrado* pagão, através da criação e da manutenção de alteridades negativas, e da associação das divindades pagãs e dos espíritos familiares aos demônios – bem como própria alteração conceitual da palavra"demônio". A patrística africana contribuiu com elementos demonológicos à *Tradição* cristã, na medida em que empregou alteridades negativassobre a arte e a religiosidade pagã. Com o gradativo esvaziamento simbólico dessas tradições, consolidou-se no imaginário popularum bestiário demonológico cristão.Vale ressaltar que desde o século III a questão demonológicaera uma das grandes preocupações do homem médio, num cenário já cristianizado. Por mais que ainda

[30] Ibidem, p. 280.
[31] Idem.

houvesse resistência cultural ao cristianismo. Noções como: mal espiritual, demônios, pecado, condenação e inferno, intercalavam-se a concepçõespersas, tardo-judaicas e protocristãs, onde ora se polarizava o bem e o mal, e ora subordinava o segundo a ordem do primeiro, como um agente de castigo e flagelo dos pecadores.

A Cidade de Deus apropria-se de muitos desses conceitos ao defender, por exemplo, que a "queda" de Roma deveu-se a idolatria e à languidez moral de seus cidadãos, sob o jugo de demônios. E que desde sua fundação já estaria destinada a cair, visto que estava alicerçada sobre a regência de um fraticida – Rômulo, que é comparadoao*amaldiçoado*Caim bíblico.

Os espetáculos públicos, assim como a religião romana possuíamum caráter cívico,onde a manutenção cerimonial não era guiada por questões individuais. Funcionava como moderadora da coesão social e da ligação com o sagrado. Tal posicionamento refletia as noções de hierarquização social romanas. Portanto, a ligação entre os romanos e o espetáculo seria intrínseca àquela sociedade.Com o advento da tolerância eda posterior escolha do cristianismo como única religião lícita no Império, naturalmente tais espetáculos passariam a ser mais criticados e negativados, na medida em que eram associados à religiosidade pagã, agora tratada como *supertitio* ou religião ilícita.

Agostinho ao endurecer o discurso contra os pagãos estava ciente da importância de continuar tratando a "idolatria pagã" e os espetáculos públicos – inclusive o teatro – como aspectos distintos. As principais estratégias retóricasutilizadas para isso: 1) ridicularizar as práticas cênicas, recorrendo ao desprezo romano pelos artistas teatrais; e 2) criar uma alteridade moral, extremamente negativa, que associaria direta ou indiretamente pagãos e demônios.

Agindo dessa forma, Agostinho não correria o risco de antagonizar a Igreja com a população semicristianizada ou mesmo com os interesses da administração imperial. Seu objetivo é simples e consiste basicamente em desarticular, retoricamente,bases culturaisque pudessem aproximar e reintegrar os espetáculos públicos ao culto politeísta. O bispo hiponense, no entanto, teve o cuidadode não demonizar os espaços, propriamente ditos, já que eram administrados pela Igreja – livrando-a de qualquer tipo de embaraço quanto à eficácia da instituição

no combate aos demônios. Ao mesmo tempodelimita certa distância entre os poderes e funções do episcopado e da administração imperial.

O *Círculo de Volusiano*, por sua vez, parece-nos um grupo que cresceu politicamente,em virtude dos cargos que ocupouna África romana, fortalecendo-se um pouco mais após o saque de Roma. No entanto, a cristianização ocidental já estava em andamento. O próprio Volusiano se converteria ao cristianismo no fim da vida, decretando a insustentabilidade política de um *projeto pagão* dentro de um Império já fragmentado e submetido agora a outras questões, como o combate ao pelagianismo e ao arianismo. *A Cidade de Deus* em seus últimos livros já se preocupa mais em combater cismas e heresias do que com a questão pagã, propriamente dita. No entanto, Agostinho de Hipona continuará a lançar mão dos demônios, porque o recurso estigmatizante diz respeito ao "outro", seja ele pagão, judeu ou herege.

O CARÁTER PROFÉTICO ESCATOLÓGICO NOS ESCRITOS DE HILDEGARD VON BINGEN: EPISTOLOGRAFIA E VISÕES – UM EXEMPLO EM *SCIVIAS*

Rejane Barboza da Silva
(Mestranda – PPGHC/UFRJ)

Introdução

A questão escatológica apresenta-se atual e relevante e poder constatar que tal tema, ao longo do tempo, perpassou também as mentes e os corações de indivíduos e sociedades traz, em si, um desafio para tentar compreender a força e impacto de tal mensagem. A proximidade do ano mil, por exemplo, suscitou interpretações escatológicas, conforme texto abaixo:[1]

> Outras especulações apocalípticas, ao aproximar-se do ano mil, baseavam-se sobre a identificação dos povos que deveriam devastar o mundo um pouco antes do Fim dos Tempos, povos que a Bíblia indica com a expressão 'Gog e Magog'. Alguns os identificavam com os húngaros que, no século X, difundiram o terror nas regiões do Danúbio.[2]

Recentemente, em seu livro intitulado *MideastBeast*, Joel Richardson[3] argumentou em defesa de que o Anticristo será islâmico e chefiará dez nações que se localizam geograficamente em torno de Israel.

Estes são apenas dois exemplos de posições diferentes quanto a este assunto, que, de acordo com o contexto sociohistórico, sofre variações expressivas de interpretação.

---

[1] FLORI, Jean. **La fine del mondo nel Medievo.** Bologna: SocietàEditriceilMulino, 2010. p. 91.*"Altrespeculazioniapocalittiche, all'approssimarsidell'annomille, si basavanosull'identificazione dei popolicheavrebberodovutodevastareil mondo poco prima della Fine dei tempi, popolichelaBibbia indica congliappellatividi 'Gog e Magog'. Alcuni li identificavanocongliUngheresiche, nel X secolo, diffondevanoil terrore nelleregionidelDanubio".*

[2] FLORI, Op. Cit., p. 91.

[3] RICHARDSON, Joel. **Mideast Beast – The scriptural case for an islamic Antichrist.** Washington, D.C: WND Books, 2012.

Referencial historiográfico e contexto de produção de suas obras

Com relação ao referencial historiográfico, podemos afirmar que o tumultuado século XII pode ser visto como tempo de crise, que levou a rupturas e novas configurações das forças político-religiosas.

A Questão das Investiduras, iniciada em 1059 e parcialmente solucionada com a Concordata de Worms em 1122 [firmada entre o imperador Henrique V e o papa Calisto II],[4] marca este período de medição de forças entre Império e Papado, o qual tem nas instituições monacais um forte aliado. Após a humilhação de Henrique IV diante do Papa Gregório VII, em Canossa (1077), que fomentou uma guerra civil nas regiões da atual "Alemanha" que ora integravam o Sacro Império Romano, tem-se o início do conflito entre guelfos (apoiados pelo Papado) e os guibelinos (apoiados pela casa dos Hohenstaufen). A partir do reinado de Conrado III [1137-1190],[5] a família dos Hohenstaufen chega ao poder do trono imperial e o ocupa de 1137 até 1254.

Em suma, a Questão das Investiduras, a Concordata de Worms, as disputas entre guibelinos e guelfos, a ascensão de Frederico I (Barba Ruiva), que reinou de 1152 a 1190,e a relativa estabilidade alcançada no Sacro Império, que permitiu o florescimento das cortes feudais, seja através do contato com a rica cultura oriental via Cruzadas, seja através do contato com o movimento trovadoresco de origem provençal, são alguns dos principais fatos históricos deste período no tocante ao espaço continental germanófono.

No âmbito religioso, após a reforma cultural efetivada durante o império carolíngio, que valorizou o ensino ministrado pelos clérigos, principalmente em conventos, tem-se um fortalecimento das instituições eclesiásticas. Esses centros de conservação e divulgação das Escrituras foram também responsáveis pela produção de uma vigorosa literatura religiosa em língua latina, especialmente após a Reforma de Hirsau[6] (1070), influenciada pela reforma cluniacense, que atingiu aproximadamente cento e cinquenta mosteiros germânicos. A literatura

---

[4] LOYN, H.R. (Org.) **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 368.
[5] HUGHES, Philip. **A popular history of the Catholic Church**. Garden City: Image Books, 1954. p. 288.
[6] Comunidade em Nagoldtal, próxima à cidade de Calw (Baden-Württemberg). **Das Hand Lexikon**. Frankfurt/M – Berlin: Verlag Ullstein GmbH, 1964. p. 377.

então produzida denota um caráter pedagógico e doutrinário e tal período poder-se-ia denominar "época literária cluniacense".[7]

Um quadro de alternância e disputas pelo poder entre as esferas secular e temporal no Sacro Império constitui o arcabouço político-social-religioso do século XII, tendo indelevelmente marcado o contexto no qual as obras de HildegardvonBingen, selecionadas para análise, foram produzidas.

MEWS[8] salienta o contexto escolástico em que viveu Hildegard e as perspectivas da prática religiosa do século XII (v. nota).

E, por fim, deve-se lembrar das palavras de André Vauchez[9] (v. nota), no que tange à importância do papel do confessor/guia espiritual na divulgação inicial dos escritos das mulheres religiosas.

Biografia resumida

De acordo com Flanagan,[10] HildegardvonBingen nasceu no verão de 1098, no castelo de Bermersheim, próximo a Alzey, na província de Rheinhessen. Mesmo tendo nascido em uma família abastada, na qual o pai, Hildebertus, fora ministro imperial, foi dada em serviço à Igreja por ser o décimo rebento. Sob os cuidados de JuttavonSpanheim (hoje,

---

[7] BEUTIN, Wolfgang *et alli*. **História da literatura alemã**. Lisboa: APáginastantas, Edições Cosmos, 1993. V. 1, p. 33.

[8] MEWS, Constant J. Hildegard and the Schools. *In:* **Hildegard of Bingen – The Context of her Thought and Art.** Edited by: Charles Burnett and Peter Dronke. London: The Warburg Institute, 1998, p. 89-110. *"In Paris and elsewhere, monks were powerless to stop schools from allowing bright young clerics to rise to prominence through skill in debate. There was little opportunity in the Parisian schools, however, for women to compete with these articulate young men. The situation was slightly different in the Rhineland. A* ***magistra****might not acquire the same formal authority as teachers in cathedral schools, but she could attract a reputation for spiritual insight. Hildegard became one of the most prominent of these women teachers, vying in prestige with the great masters of the schools of Paris".* (MEWS, Op. Cit., p. 108). *"We cannot exclude Hildegard from the scholastic world in which she lived, even if her society did not allow her to hold the same position at Mainz cathedral as held there by her brother, Hugh".*(MEWS, Op. Cit., p. 110)

[9] VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental - séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 155.*"As mulheres empenhadas nesse tipo de experiências espirituais certamente não teriam deixado uma grande lembrança se elas as tivessem guardado para si ou se elas se tivessem contentado em exortar-se mutuamente. Felizmente, houve então um certo número de clérigos – confessores ou diretores espirituais – que ficaram tão impressionados que decidiram escrever e divulgar o que viram e ouviram".*

[10] FLANAGAN, Sabina. **Hildegard of Bingen, 1098-1179 – A Visionary Life**. London: Routledge, 2nd Ed., 1998. p. 2.

Sponheim), religiosa que fundou o Mosteiro Beneditino de Disibodenberg, próximo a Bingen, Hildegard permaneceu ali desde os seus oito ou nove anos de idade até a morte de Jutta, em 1136. Após isto, tornou-se abadessa de Disibodenberg e fundou (aproximadamente em 1150) o convento de Rupertsberg, onde permaneceu até a sua morte em 17 de setembro de 1179.

Suas visões iniciaram-se quando ainda criança, porém somente aos 42 anos começou a registrá-las. HildegardvonBingen escreveu textos de edificação, textos médicos e de ciência natural (*Causae et CuraeePhysica*), inúmeras cartas a proeminentes figuras de seu tempo, tais como São Bernardo [carta escrita entre 1146-47],[11] Papa Eugênio III[12] [cujo pontificado durou de 1145 a 1153],[13] Imperador Frederico I[14] e Henrique II[15] da Inglaterra [reinou de 1154 a 1189], e livros, nos quais foram transcritas suas visões.

Scivias (Conheçais os Caminhos do Senhor), escrito entre 1141 e 1151, é o primeiro registro de suas visões, sendo o segundo ***Liber vitae meritorum*** *(O livro das recompensas da vida),* escrito entre 1158 e 1163, e o terceiro ***Liberdivinorumoperumsimplicishominis*** (O livro das obras divinas de uma pessoa simples), escrito entre 1163 e 1173. Parcialmente, a décima terceira visão do terceiro livro de ***Scivias*** deu origem a extensa peça litúrgica de cunho moral denominada ***Ordo Virtutum*** (*A Ordem das Virtudes*), escrita entre 1141 e 1151. Deve-se ressaltar, ainda, a profícua produção musical de Hildegard, sendo suas composições registradas e comercializadas atualmente, o que pode ser constatado através de uma simples busca em sítios da internet.

Textos selecionados

A visão onze do Livro 3, de ***Scivias,*** intitulada *Os últimos Dias e a Queda do Anticristo*,e epístola de Hildegard enviada a Conrad III

---

[11] BINGEN, Hildegard of. **The Letters of Hildegard of Bingen.Vol I.** Translated by Joseph L. Baird e Radd K. Ehrman. New York: Oxford University Press, 1994. p. 27-30.
[12] De acordo com BINGEN, Op. Cit., Vol. I, Hildegard escreveu quatro cartas ao Papa Eugênio III.
[13] HUGHES, Op. Cit., p. 288.
[14] BINGEN, Hildegard of. **The Letters of Hildegard of Bingen. Vol. III.** Translated by Joseph L. Baird e Radd K. Ehrman.New York: Oxford University Press, 2004. p. 112-116.
15 BINGEN, Op. Cit., v. III, p. 116.

(v.Anexos) foram os textos escolhidos para esta análise comparativa.A seguir, apresentamos algumas considerações acerca das obras selecionadas:

Scivias (1141-1151)[16]

O nome *Scivias* advém da expressão *Scito vias Domini, "Conheçais os Caminhos do Senhor"*. Barbara J. Newman, em sua introdução à tradução, à página 35, esclarece sobre a origem do livro:

> O manuscrito mais antigo a sobreviver até os tempos modernos foi preparado em torno do ano 1165 no **scriptorium** de Rupertsberg e iluminado com trinta e cinco miniaturas notáveis.

Ela argumenta, ainda (p. 23), que o livro pode ser analisado sob vários ângulos,[17] possuindo características pertinentes a diversos tipos de literatura religiosa, quais sejam, proclamação profética, visão alegórica, estudo exegético e suma teológica. Funcionaria, também, como uma obra multimídia, uma vez que as imagens das miniaturas respaldam visualmente a mensagem escrita e vice-versa. O livro encontra-se dividido em três partes, ou livros. O primeiro é composto de seis visões e trata do relacionamento do Criador com a sua criação. O segundo, com sete visões, abrange o tema redenção e o terceiro livro, contendo treze visões, aborda as virtudes e a estória da salvação.

NEWMAN, em um artigo de 1985,[18] declarara que seria mais seguro caracterizar Hildegard como profetiza, ao invés de mística.

---

[16] BINGEN, Hildegard of. **Scivias**. New York: Paulist Press, 1990.*"The earliest manuscript to survive until modern times was prepared around 1165 in the Rupertsberg scriptorium and illuminated with thirty-five remarkable miniatures"*.

[17] "*The Scivias, then, can be approached from many angles: It is a prophetic proclamation, a book of allegorical visions, an exegetical study, a theological summa. Finally, it may be considered as a multimedia work in which the arts of illumination, music and drama contribute their several beauties to enhance the text and heighten the visionary message*." [cf. SCHIPPERGES, Heinrich. Das Schöne in der Welt Hildegards von Bingen. **Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft**, v. 4, p. 83-139, 1958/1959.]

[18] NEWMAN, Barbara. Hildegard of Bingen: Visions and Validation. **Church History,** v. 54, n. 2, p.163-175, Jun/1985. Published by: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, stable URL: http://www.jstor.org/stable/3167233, acesso em 29/11/2012. p.164.*"If labels are of any use, it would be safer to characterize her as a prophet rather than a mystic. Nevertheless, it is impossible to understand her prophetic activity apart from her visionary experience, for her visions provided both the material and the authority for her teaching". (...)*

Kerby-Fulton[19] vincula Hildegard ao "movimento" teológico conhecido como "der deutscheSymbolismus" (o simbolismo alemão), o qual efetua uma fusão simbólica de textos testamentários (novo e antigo testamentos) e a realidade contemporânea do século doze.

Seus escritos visionários é o cerne do conjunto de sua obra[20] e respaldam sua posição profético-visionária.

The letters of Hildegard of Bingen –vol. III. Translated by Joseph L. Baird e Radd K. Ehrman.New York: Oxford University Press, 2004, p. 110-111.

As cartas produzidas e também recebidas por Hildegardforam reunidas em uma coletânea. Oprimeiro e o terceiro (e último) volumesforamtraduzidospor Joseph L. Baird e Radd K. Ehrmane editados pela Oxford University Press, em1994 e 2004, respectivamente.A carta selecionada é uma resposta a uma indagação do Rei Conrado III (1093-1152), filho de Frederico I, Duque da Suábia e de Agnes, filha do imperador sálico Henrique IV[21]e está transcrita parcialmente (v.Anexos).

"To that end, we can distinguish three important and interrelated benefits which her visionary gift conferred: a direct experience of God, a source of unmediated truth, and a form of public validation".

[19] KERBY-FULTON, Kathryn. Prophet and Reformer: "Smoke in the Vineyard". *In:* **Voice of the Living Light - Hildegard of Bingen and her world.** Edited by Barbara Newman. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 70-90. p. 76-77.*"This tendency toward symbolic conflation across the Testaments and into contemporary times is typical of a school of twelfth-century monastic theology known to modern scholars as German Symbolism ('der deutsche Symbolismus'), among whose theologians the best known, after Hildegard herself, are Rupert of Deutz, Gerhoh of Reichersberg, Anselm of Havelberg, and Otto of Freising". (…) "Symbolist writing takes on a multitude of genres (ranging from the biblical commentaries of Rupert and Gerhoh, to liturgical drama such as* ***The Play of Antichrist,*** *to the* ***Weltchronik,*** *or world history, of Otto, to the visionary and dramatic writing of Hildegard), but poetic impetus always characterizes Symbolist work and is fundamental to the methodology of all these thinkers".* **[n.a.: foram omitidas as notas desta citação]**

20 "*Im Mittelpunkt der 'Opera Hildegardis' steht zunächst einmal die visionäre Trilogie*". BINGEN, Hildegard von. **Gott schauen.** Düsseldorf: Patmos, 2001. p. 13. "No centro da obra de Hildegard permanece em primeiro lugar a trilogia visionária".

[21] Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Conrad_III_of_Germany, acesso em 11/03/2013.

Análise dos textos

Há de se diferençar a forma de um escrito visionário, explanatório e profético de um texto epistolar, porém os seguintes elementos encontram-se de modo inequívoco nos textos, quais sejam: o caráter autoritário (no sentido depossuidor de autoridade, não passível de intimidação ou recuo em seu posicionamento), a linguagem alegórica, a utilização de argumentação alicerçada em texto canônico e a admoestação final, como forma de asseverar o anteriormente dito.

O conhecimento das Escrituras atravessa seus escritos, sermões e visões e está subjacente ao seu pensar. Por exemplo, em resposta a uma carta do Abade Helengerus (c. 1170,Carta 77r, Vol. I), Hildegard profere o que seria mais apropriadamente denominado um sermão didático, quando discorre sobre as Escrituras de modo admoestatório, e também a perspectiva de algo terrível a suceder no futuro, de uma forma até por se dizer *en passant*, é mencionada.[22]

> ...Mas o tempo de grande tensão e destruição ainda não chegou, aquele tempo de imensa pressão que espreme o suco da uva na prensa". *[cf. nota à pág. 215: Attamen tempus pressureetdestructionis, uidelicetponderisillius quo uua in torculariprémitur].*

A figura alegórica do lagar e do pisar/prensar as uvas advém do texto canônico de Ap.14:19-20. Seja o juízo infligido pela Divindade e seus instrumentos ("uvas amassadas" – vide citação acima), seja a tribulação pela qual a Igreja passará devido à atuação do Anticristo ("vinha queimada" – "*Andthelast times willbe times ofblasphemy, dead as a corpse. The griefofthese times blacksuptheLord'svineyardlikesmoke* "[23] – *v. Anexos),* a presença do símbolo vinícola remete à pessoa de Cristo como Senhor, tanto do "lagar" = "mundo" (cosmos), quanto da Igreja ("vinha").

Esta instrumentalidade utilizada pela Divindade, qual seja, a permissão de que a humanidade sofra as consequências de suas próprias

---

[22] BINGEN, Op. Cit., v. I, 1994. p.171; 215. *"…But the time of great strain and destruction has not yet arrived, that time of immense pressure which squeezes the juice from the grape in the winepress [cf. nota à pág. 215: Attamen tempus pressure et destructionis, uidelicetponderisillius quo uua in torculariprémitur]"*

[23] *"E os últimos tempos serão tempos de blasfêmia, mortos como um cadáver. O sofrimento destes tempos escurece como fumaça a vinha do Senhor".*

ações, o que vem acarretar juízos, por vezes, inexplicáveis para a mente humana, mas que, para Hildegard, apenas deixa manifesta a autoridade divina, da qual ela é testemunha e profeta, está também presente na advertência final a Conrad (– "*Again, O king, He Who knowsallsaystoyou: Havingheardthesethings, O man, restrainyourlonger blush for yourdeeds*").[24] (v. Anexos)

A presença de animais em suas visões, personificando poderes seculares, encontra respaldo no texto canônico do profeta Daniel, capítulo 7 [em que o animal "leão com asas de águia" é comumente associado ao Império Babilônico, pelos estudiosos da profecia bíblica], e vem corroborar e validar a autoridade mandatória de suas palavras. "E escutei uma voz do céu...".

De acordo com Czarski, os tempos decaídos que esses animais representam findam tal qual o dia, que termina no ocidente,[25] e que, para Hildegard, o advento do Anticristo seria como o por do sol no ocidente, isto é, próximo ao fim do mundo.

Ainda, de acordo com Czarski,[26] as características abaixo podem ser atribuídas a estes "animais" – poderes/reinos:

---

[24] *"Outra vez, ó rei. Ele que conhece tudo diz para você: Tendo ouvido essas coisas, ó homem, restrinja seu longo corar por suas obras".*

[25] CZARSKI, Charles M. Kingdoms and Beasts: The Early Prophecies of Hildegard of Bingen. **Journal of Millenial Studies**, v. 1, n. 2, Winter 1999. p. 5. Disponível em: <www.mille.org/publications/winter98/czarski.pdf>, acesso em 6/2/2013. *"In the next scene of her vision, the five animals turned towards the West. This scene signified that the 'fallen times' (**caducatempora)** symbolized by the animals 'fell' with the setting sun. Hildegard based the comparison between the times and the sun on an analogy with man: ' … since just as it rises and sets so also do men when one is born and another dies'. Hildegard thus compared the history of the world to the course of a day. … Thus, she maintained, in true Augustinian fashion, that the day which symbolized the history of the world was already moving towards its sunset at the time of the Incarnation. The advent of the Antichrist would be like the setting of the sun in the west, in other words, near the end of the world."* **[n.a.: foram omitidas as notas de rodapé desta citação]**

[26] CZARSKI, Op. Cit., p. 4-5.

ANIMAL	CARACTERÍSTICA	SIMBOLISMO
CACHORRO **"… fiery dog"**	FOGOSO	Homens acreditariam parecerem com o fogo, porém não queimam verdadeiramente na justiça divina.
LEÃO **"… yellow lion"**	AMARELO	Homens de guerra que não observam a justiça de Deus em suas guerras - enfraquecimento.
CAVALO **"… a pale horse"**	PÁLIDO	Associado ao 4º selo do Apocalipse (Ap. 6:7-8) - homens negligenciariam as virtudes na busca por prazeres; a palidez do cavalo significaria a queda de seus reinos.
PORCO **"… a black pig;**	PRETO	Homens deste tempo afundariam na lama do pecado, cometendo fornicação e pecados relacionados
LOBO **"…a gray wolf"**	CINZA	Homens vorazes. A cor cinza simboliza astúcia, engano, pois estes homens não desejariam aparecer como "brancos" ou "pretos", isto é, dissimulariam astutamente quem eles realmente são.

Em comum, esses cinco animais/épocas/reinos personificariam as ações humanas vinculadas aos vícios, simbolizados pelas cordas que os prendem às suas respectivas montanhas, que por sua vez, representam a soberba e a altivez de reinos não submissos à justiça divina.

Considerações finais

Como nossa ratificação do posicionamento de Hildegard quanto à autoridade histórica *per se*, que a mesma veicula tanto em suas visões, como em outros escritos, citamos Eduard Gronau[27]:

> A St. Hildegard vê a História na perspectiva da Revelação divina e está convencida de que o ser humano, somente sob esta

[27]GRONAU, Eduard. **Hildegard von Bingen – 1098-1179 – prophetische Lehrerin der Kirche an der Schwelle und am Ende der Neuzeit**. 3. Aufl. Stein amRhein: Chistiana-Verlag, 1999. p. 131."*Die hl. Hildegard sieht die Geschichte in der Perspektive der göttlichenOffenbarung und istgewiß, daβ der Mensch nurunterdieserPerspektiveseineneigenen Ort in der Geschichte wahrhafterkennen und ihmgerechtwerdenkann.*"

perspectiva, pode verdadeiramente reconhecer seu próprio lugar na História e justificá-lo. [28]

As características proféticas dos escritos de Hildegard, a linguagem direta, sem floreios ou galanteios, a perspectiva de uma consumação/término de circunstâncias contrárias à vontade da Soberania Divina, na qual ela acreditava e instava a que os que estavam ao seu redor também cressem, são os motivos, a priori, preponderantes a serem considerados, quando da análise dos seus escritos.

Finalmente, Hildegard não escreve, exorta e admoesta até mesmo um rei por vontade própria, mas a perspectiva de um "fim" a constrange, ou até mesmo, a compunge a não permitir que este aviso já recebido, por parte da Divindade, não seja a todos anunciado, indiscriminadamente, com base, também, em sua convicção de que as ações humanas geram consequências para com a natureza, a História, os reinos desta terra e também o do céu.

Anexos

7.1 – *Scivias* – Livro 3 - Visão Onze - Os últimos Dias e a Queda do Anticristo(Parte)	**7.2 Hildegard to Conrad, King of the Romans (Letter 311r)–(Parte)**
"Then I looked to the North, and behold! Five beasts stood there. One was like a dog, fiery but not burning; another was like a yellow lion; another was like a pale horse; another like a black pig; and the last like a gray wolf. And they were facing the West. And in the West, before those beasts, a hill with five peaks appeared; and from the mouth of each beast one rope stretched to one of the peaks of the hill". (…) **And I heard the voice from Heaven saying to me:** **All things that are on earth hasten to their end, and the world droops toward its end, oppressed by the weakening of its forces and its many tribulations and calamities. But the Bride of My Son, very troubled for**	"He Who gives life to all says, Blessed are they who with due reverence lie at the foot of the candelabrum of the most high King, those whom God has taken care of and does not cast out of His heart. O king, remain in His heart, and cast all filth out of your mind, for God saves everyone who devoutly and chastely seeks Him out. Rule your kingdom and provide justice to all your subjects in such a way that you are not cut off from the heavenly kingdom. Hear this: You have turned aside in some ways from God, and the times in which you live are frivolous like a woman, inclining to a perverse injustice that seeks to destroy justice in the vineyard of the Lord [cf. Matt 21.33ff]. Later, worse times will come, when the true Israelites will be scourged, and the

[28] Ibidem.

her children both by the forerunners of the son of perdition and by the destroyer himself, will never be crushed, no matter how much they attack her. (…) ***"… five beasts stand there.*** **These are the five ferocious epochs of temporal rule, brought about by the desires of the flesh from which the taint of sin is never absent, and they savagely rage against each other. (…)** ***Another is like a yellow lion*****; for this era will endure martial people, who instigate many wars but do not think of the righteousness of God in them; for those kingdoms will begin to weaken and tire, as the yellow color shows. (…)** **16. The Church near the end of the world will be bathed in righteous blood.** ***And from her knees to her tendons where they join her heels, which appear white, she is covered with blood.*** **For at the time near the end of the world when she must endure assault, until the coming of the two witnesses of Truth who will keep the Church together by their strength, she will suffer most terrible persecutions, and the blood of those who despise the Destroyer will be most cruelly shed.**	Catholic throne will be shaken by heresy. And the last times will be times of blasphemy, dead as a corpse. The grief of these times blacks up the Lord's vineyard like smoke. After this, times mightier than those previous will come forth, and then God's justice will rise a bit, and in these times, the injustice perpetrated by the spiritual people will be marked by expulsion, but these people will not yet have been pushed hard enough to come to contrition. (…) God will utterly destroy all these heresies, in His own good time and pleasure. Again, O king, He Who knows all says to you: Having heard these things, O man, restrain your longer blush for your deeds".

Representação iconográfica – *Scivias* – Livro Três
Visão Onze- Os últimos Dias e a Queda do Anticristo

EMMERSON, Richard K. The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen'sScivias: Image, Word, Commentary, and Visionary Experience. **Gesta**, v. 41, n. 2, p. 95-110, 2002 - Published by: The University of Chicago Press on behalf of the International Center of Medieval Art. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4126576 .Accessed: 28/11/2012 06:54

CONSIDERAÇÕES SOBRE O HOMICÍDIO NO REINO DE CASTELA (SÉC. XIII): LEIS E PENALIDADES NO *FUERO JUZGO* E NO *CÓDIGO DE LAS SIETE PARTIDAS*

Rosiane Graça Rigas Martins
(Doutoranda - PEM/PPGHC/UFRJ)

Introdução

Nesta comunicação, nosso objeto de análise são as penalidades imputadas a homens e mulheres acusados de homicídio no reino castelhano-leonês.

O presente tema insere-se em nossa pesquisa de Doutorado, vinculada ao projeto coletivo *A produção normativa no século XIII e os discursos sobre os corpos e sobre a diferença sexual: reflexões sobre a península ibérica e itálica*, coordenado pela Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada e ao Programa de Estudos Medievais – ambos da UFRJ.

As leis selecionadas para este trabalho são oriundas do *Fuero Juzgo e* do *Código de las Siete Partidas,* obras legislativas vigentes em Castela durante os reinados de Fernando III (1217-1252) e de Afonso X (1252-1284) respectivamente. Ambas contêm matérias do direito eclesiástico, do direito do rei e dos usos costumeiros, que interagem com o fim de ordenar as populações que habitam este território peninsular.

Através do Método Comparativo em História proposto por Jürgen Kocka, centrarei a minha análise em dois casos previstos nas leis em que eram atribuídos castigos àqueles que cometiam homicídio e nosso objetivo é o de compreendermos alguns dos critérios estabelecidos pelo monarca para imputar penas diferenciadas aos acusados por esta infração.

A legislação castelhano-leonesa no séc. XIII

Os *Fueros* foram documentos redigidos, inicialmente, no séc. X, para atender às necessidades dos monarcas e dos senhores laicos e religiosos dos reinos cristãos peninsulares na promoção do repovoamento das regiões reconquistadas das mãos muçulmanas.

Entre os séculos XI e XIII, foram se tornando mais específicos para a resolução dos problemas da cidade para o qual haviam sido elaborados, reunindo uma série de normas jurídicas que regularam a vida local.

Em 1230, os reino de Castela e Leão uniram-se e seus monarcas começaram a promover uma intensa campanha pelo fim do localismo jurídico que caracterizava o reino, investindo na elaboração de leis que, de certa forma, atendessem às necessidades dos vários habitantes da Península Ibérica.

Nosso *corpus* documental é composto por dois textos jurídicos elaborados naquele período: o *Fuero Juzgo*[1] e o *Código de las Siete Partidas*.[2]

O *Fuero Juzgo,* é uma obra jurídica mandada à tradução e adaptada no reinado de Fernando III (1217-1252).

É uma releitura do *Liber Iudicorum* – código de leis, escrito em 654 pelos visigodos, sob forte influência do Direito Romano e que afirmava, dentre outros pontos, a soberania do monarca no controle social.

Composto por quase 600 leis, é formado por um Primeiro Título – Da eleição dos príncipes e do ensinamento como devem julgar direito e da pena daqueles que julgam errado -, e de 12 Livros:

Livro I: Do fazedor da lei e das leis;
Livro II: Dos juízos e causas;
Livro III: Dos casamentos e das nascenças;
Livro IV: Da linhagem natural;

---

[1] FUERO JUZGO EN LATIN Y CASTELLANO, COTEJADO CON MÁS ANTIGUOS Y PRECIOSOS CÓDICES POR LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Madrid: Cámara de S. M., 1815. (Edição fác-símile da Universidad de Sevilla).

[2] LAS SIETE PARTIDAS DEL REY D.ALONSO, EL SABIO, POR EL LICENCIADO GREGORIO LOPEZ DE TOVAR. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1844. (Edição fác-símile da Universidad de Sevilla).

Livro V: Das vendas e das compras;
Livro VI: Dos malfeitos, das penas e dos tormentos;
Livro VII: Dos furtos e dos enganos;
Livro VIII: Das forças e dos danos e dos quebrantamentos;
Livro IX: Dos servos fugidos e dos que retornam;
Livro X: Das partilhas, e dos tempos, e dos anos e das lindes;
Livro XI: Dos físicos e dos mercadores de ultramar e dos marinheiros;
Livro XII: Do acerto dos erros, e erradicar as seitas e seus ditos.

O Código de las Siete Partidas é um texto legislativo elaborado durante o reinado de Afonso X (1252-1284).

Redigido entre 1254 e 1261, contém um prólogo e as Sete Partidas, divididas em 182 títulos, num total de 2.802 leis ou regras que regulam os costumes, o Direito eclesiástico, político, administrativo, processual, civil, mercantil, matrimonial e penal.

A Primeira Partida trata da vida dos religiosos; a Segunda Partida fala dos cavaleiros; a Terceira Partida dedica-se ao direito processual; a Quarta dedica-se aos matrimônios; a vida dos comerciantes é regulada na Quinta Partida e na Sexta Partida são regulados os testamentos. Finalmente, a Sétima Partida trata do direito penal.

Faremos, agora, uma breve apresentação das leis sobre o homicídio nesses dois textos legislativos e, em seguida, empreenderemos uma breve análise de dois casos neles previstos.[3]

O delito de homicídio, no Fuero Juzgo e nas Partidas

No *Fuero Juzgo*, há vinte e uma leis sobre homicídio contidas no Libro VI - "Dos malfeitos, das penas e dos tormentos", Título V – Das mortes dos homens.[4]

---

[3] Optamos em fazer a tradução do espanhol para o português de todos os títulos e citações das leis do *Fuero Juzgo* e das *Partidas* no corpo do texto. Descreveremos as leis, no seu idioma original, em notas de rodapé.

[4] *Fuero Juzgo,* Libro VI - "De los malfechos, et de las peñas, et de los tormentos", Título V: Del las muertes de los homines.

Quanto às *Partidas,* o tema do homicídio é tratado em 16 leis constantes do Título VII da Sétima Partida, "Que fala de todas as acusações e malefícios que os homens fazem e que penas merecem ter por isso".[5]

Não há uma definição sobre este delito no conteúdo das matérias do *Fuero Juzgo* e nas *Partidas* há a seguinte definição em sua Lei I:

> *Homicidium* em latim tanto quer dizer em romance como matança de homem. E deste nome foi tomado Homicídio, segundo linguagem de Espanha. E são três maneiras dele. A primeira é quando um homem mata a outro injustamente. A segunda é quando o faz tomando o direito para si. A terceira é quando acontece pela oportunidade que se oferece para executar a outro. E de cada uma destas maneiras diremos nas leis daquele título. (tradução nossa)[6]

O *Fuero Juzgo* não prevê nenhum caso onde, aquele que mata a outrem, não recebe a pena de homicida, enquanto que as *Partidas* enumeram seis razões para que alguém não receba tal pena, dentre elas: "se matasse a quem fosse ladrão conhecido"; "se algum homem fosse louco, desmemoriado; se o homicida fosse um "jovem com menos de de dez anos e meio de idade, porque não sabe, nem entende o erro que faz." (tradução nossa)[7]

Descreveremos e analisaremos agora, as penalidades previstas em dois casos que se referem, especificamente, a homicídios cometidos entre parentes.

Fuero Juzgo, Livro VI, Título V, Lei XVII (Dos que matam seus pais, e de suas coisas):[8]

---

[5] Partida VII: Que fabla de todas las acusaciones, e maleficios, que los omes fazen; e que pena merescen auer porende; Título VII: De los omezillos.

[6] Homicidium en latin, tanto quiere dezir en romance, como matamiento de ome. E deste nome fue tomado Omezillo, segun lenguage de España. E son tres maneras del. La primera es, guando mata vn ome a otro tortizeramente. La segunda es, guando lo faze con derecho, tornando sobre si. La tercera es, quando acaesce por ocasion. E de cada vna destas maneras diremos en las leyes de aqueste titulo." (Partida VII, Tít. VII, Ley I).

[7] "Si matasse al que fuesse ladron conoscido" (...). Si algund ome que fuesse loco, o desmemoriado, o moço que non fuesse de edad de diez años e medio, matasse a otro, que non cae porende en pena ninguna, porque non sabe, nin entiende el yerro que faze." *(Partida VII, Tít. VII, Ley III).*

[8] *Fuero Juzgo,* Livro VI, Título V, Lei XVII (De los que matan sus padres, y de sus cosas).

> Porque nenhun homicidio que o homem faz de sua vontade não deve ser sem pena, aquele que mata o seu parente deve receber a mesma morte que o outro homem. E por isso estabelecemos nesta lei, que todo homem que mata seu pai, ou sua mãe, ou seu irmão, ou sua irmã ou outro próximo seu, se o faz por sua vontade, o juiz o prenda e o faça morrer da tal morte que ele deu ao outro. E se o que fez o homicidio é barão ou mulher, se não tiver filhos, todos os seus bens vão para os seus parentes mais próximos. E se existissem filhos, teriam a metade dos bens e a outra metade iriam para os filhos daquele a quem matou; todavía, se os filhos não foram parceiros no pecado do pai, mas o souberam ou o consentiram, não devem ter nada dos bens do pai, mas devem tê-los os filhos daquele a quem matou. E se aquele que matou e aquele que foi morto não tiverem filhos, os parentes mais próximos do morto que acusarem aquele que o matou devem ter todos os bens daquele que matou. (tradução nossa)[9]

Partida *VII,* Título VII, Lei XII (Que pena merece o pai que matar o filho, ou o filho que matar o seu pai ou algum de seus outros parentes).[10]

> Se o pai matar ao filho, ou o filho matar ao pai, o avô ao neto, ou o neto ao avô ou a seu bisavô, ou algum deles a ele; ou o irmão ao irmão, ou o tio a seu sobrinho, ou o sobrinho ao tio, ou o marido à sua mulher, ou a mulher a seu marido; ou o sogro ou a sogra a seu genro ou à sua nora, ou o genro ou a nora a seu sogro ou à sua sogra; ou o padrasto ou a madrasta a seu ente-

---

[9] "Por que nengun omezillio, que omne faz por su voluntad, non deve seer sen pena, aquel que mata so pariente, mas deve prender muerte que otro omne. E por ende establecemos en esta ley, que todo omne que mata su padre, ó su madre, ó so ermano, ó so ermana, ó otro so propinco, si lo faz por so grado, el iuez lo prenda manamano, é lo faga morir tal muerte qual el dio al otro. E si el que fizo el omezillio es baron ó mugier, si non oviere fiios, toda su buena ayan sus parientes mas propincos. E si avian fiios dotro casamiento, la meatad ayan su fiios daquel á quien mató; todavía si los fiios non fueron parcioneros en el pecado del padre, ca se lo sopieron, ó gelo consentiéron, non deven aver nada de la buena del padre, mas dévenla aver los fiios daquel a quien el mató. E si aquel quien mató, nin aquel que es muerto non an fiios, los parientes del muerto mas propincos, que acusaren aquel que lo mató, deven ayer toda la buena daquel que lo mató." (*Fuero Juzgo, Libro VI, Título V, Lei XVII).*

[10] Partida VII, Título VII, Lei XII (Que pena meresce el padre que matare al fijo, o al fijo que matare a su padre,o alguno de los otros parientes).

> ado, ou o enteado ao padrasto ou à madrasta. Qualquer um deles que mate a outro injustamente, com armas ou com ervas, publicamente ou ocultamente, mandaram os Imperadores e os antigos Sábios que este que fez esta maldade, que seja açoitado publicamente ante todos; e depois, que o metam em um saco de couro, e que o fechem com ele um cão, um galo, uma cobra e um símio; e depois que estiver no saco com estas quatro bestas, cosam a boca do saco e lance-os no mar ou no rio que for mais próximo do lugar onde o homicídio aconteceu. (tradução nossa)[11]

Podemos notar que, apesar do delito ser cometido entre membro de um mesmo grupo social – isto é, a parentela -, e a pena ser de morte para o homicida em ambos os casos, a **execução** das penalidades é diferenciada:

No *Fuero Juzgo,* a morte do homicida deverá ser a mesma que este imputara ao que foi morto; nas *Partidas,* antes de morrer, o homicida será açoitado publicamente e depois amarrado em um saco de couro com um cão, um galo, uma cobra e um símio, que será lançado no mar ou no rio mais próximo do local onde o homicídio aconteceu.

Além da pena de morte, há, no *Fuero Juzgo,* uma pena pecuniária que recairá sobre a família do homicida. Seus bens ficarão, metade para os seus filhos (ou para os seus parentes mais próximos, caso não os tenha) e metade para os filhos daquele que foi morto.

Há, ainda, a possibilidade dos filhos do homicida não receberem sua parte dos bens: caso seja provado que eles não foram parceiros dele no crime, mas sabiam da sua intenção de matar e o consentiram, não terão direito aos seus bens e tudo irá exclusivamente para os filhos da vítima.

---

[11] "Si el padre matare al fijo, o el fijo al padre, o el auuelo al nieto, o el nieto al auuelo o a su visauuelo, o alguno dellos a el; o el hermano al hermano, o el tio a su sobrino , o el sobrino al tio, o el marido a su muger, o la muger a su marido; o el suegro, o la suegra a su yerno, o a su nuera, o el yerno, o la nuera a su suegro, o a su suegra; o el padrastro, o la madrastra a su entenado, o el entenado al padrastro, o a la madrastra. Qualquier dellos que mate a otro a tuerto, con armas, o con yeruas, paladinamente, o encubierto, mandaron los Emperadores, e los Sabios antiguos que este atal que fizo esta enemiga, que sea açotado publicamente ante todos; e de si, que lo metan en vn saco de cuero, e que encierren con el vn can, e vn gallo, e vna culebra, e vn ximio; e despues que fuere en el saco con estas quatro bestias, cosan la boca del saco, e lacenlos en la mar, o en el rio que fuere mas cerca de aquel lugar do acaesciere."(*Partida VII, Titulo VII, Ley XII)*

Está previsto, ainda que se o homicida e o que foi morto não tiverem filhos, os parentes mais próximos do que foi morto, que denunciarem o homicida, ficarão de posse dos bens do que matou.

A descrição dos graus de parentesco dos protagonistas do homicídio também são diferentes nos dois textos legislativos:

No *Fuero Juzgo*, limita-se a descrever os pais e irmãos (os outros parentes mais próximos não são especificados), enquanto que, nas *Partidas,* a parentela do homicida é descrita até o seu bisavô, seguindo-se da sua parentela conjugal.

Considerações finais

Vimos que, nestes dois exemplos, figuraram três tipos de penalidades: a **pena de morte** e a **pena de açoite,** imputadas contra o homicida; e a **pena pecuniária**, dirigida ao núcleo familiar do réu.

Tanto a pena de morte, como a pena de açoite - executada diante de todos -, recaem sobre o corpo do homicida, levando-nos a crer que as mesmas tiveram um caráter disciplinar sobre a população, cujos valores como a honra, a desonra e a injuria cerceavam as ações de pessoas, bem como a boa ou a má fama de sua parentela na sociedade onde viviam.[12]

Em última instância, quando o rei, através da lei, buscava estender o seu papel de ordenador a todo o corpo social, reforçava a sua política de centralidade. Nosso objetivo é o de compreendermos a política jurídica da monarquia castelhana no que se refere aos agentes de delitos, principalmente no tocante às punições a eles atribuídas, bem como os critérios estabelecidos pelo monarca para imputar penas diferenciadas para uma mesma infração.

---

[12] Sugestões de leitura sobre o tema: LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa. **La familia en la Edad Media.** Logroño: La Rioja, 2001. (XI Semana de Estudios Medievales Medievales); SOLORZANO TELECHEA, Jesús Angel. Justicia y ejercicio del poder: la infamia y "los delitos de injuria" en la cultura legal de la Castilla medieval. **Cuardenos de Historia del Derecho**, n. 12, p. 313-353, 2005.

AS FESTES NOUVELLES DE JEAN GOLEIN (C.1400)

Tereza Renata Silva Rocha[1]
(Doutoranda – PPGH/UFF/SCRIPTORIUM)

Composta entre 1260 e 1290 pelo frade dominicano Jacopo de Varazze, a Legenda Áurea *foi redigida em latim e depois rapidamente traduzida nas línguas vernáculas. A tradução de Jean de Vignay para o francês teria sido realizada entre 1333 e 1348 e seu sucesso constata-se não somente pelos 34 manuscritos a que temos acesso hoje, mas pelas traduções que se basearam nesta, como a de William Caxton para o inglês.*

Jean de Vignay e a produção da Légende Dorée

A tradução francesa de Jean de Vignay[2] da *Legenda Áurea* (c.1333) foi uma das pelo menos seis outras produzidas na França durante o período final da Idade Média.[3] Sua tradução, no entanto, distingue-se por ter sobrevivido em cerca de 34 manuscritos e três incunábulos.[4] De

---

[1] Bolsista CAPES.

[2] Jean de Vignay era certamente de origem normanda, é muito provável que tenha nascido próximo à região de Bayeux, por volta de 1282-1285. Na maior parte dos manuscritos de suas obras os copistas lhe dão o título de "hospitalier de l'Ordre de saint Jacques du Haut Pas". A data de morte de Jean de Vignay permanece desconhecida.

[3] 1. Segunda metade do século XIII. Representada por dois manuscritos: Tours, Bibl. mun. MS 1008, e Modena, Bibl. d'Este MS 116. 2. Tradução anônima feita por Beatris de Bourgogne, que morreu em 1329. Apenas um manuscrito do século XV é sobrevivente, Paris, Bibl. Nat. MS fr. 23114. 3. Representada por Florença, Bibl. Laur. MS Med-Pal 141, que é datada de 1399. 4. Tradução de c. 1300. Dois manuscritos são existentes: Paris, Bibl. Nat. MS fr. 20330 e outro no seminário de Puy-en-Velay. Essa tradução, por Jean Belet, é discutida por P. Meyer, "Notice sur trois légendiers français atributos de e à Jean Belet", Notices et des extraits manuscrits, XXXVI (1899), 409-485 5. A tradução de Vignay 1333-4. 6. Tradução do século XIV. Representada por Paris, Bibl. Nat. MS fr. 1534. 7. Tradução do século XV. Representada por Paris, Bibl. Nat. MS fr. 15475.

4 KNOWLES, Christine, Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siecle, **Romania**, v. 75, p. 353–83, 1954. p. 377–378., listou 22 manuscritos da tradução de Jean de Vignay do tipo "a", sete do tipo "b", dois "c", e duas seleções. MANNING, Warren Francis, The Jean de Vignay version of the life of Saint Dominic., **Archivum fratrum praedicatorum**, v. 40, p. 29–46, 1970. p. 40–46. adicionou mais três. A lista mais

acordo com Paul Meyer das outras seis traduções, existem apenas uma ou duas cópias de cada uma.[5] Pierce Butler encontra oito cópias de uma versão de Jean Belet, no entanto Meyer e Butler concordam que, provavelmente, foram copiadas de diferentes fontes e não podem ser adequadamente classificadas como uma tradução do texto de Jacopo de Varazze.[6] Como a tradução de Vignay sobrevive no maior número de exemplares, poderia ser descrita como a mais difundida das traduções francesas.

Das onze traduções de Jean de Vignay, pelo menos quatro – os *Épîtres et Évangiles*, o *Miroir Historial*, a *Chronique de Primat* e a *Légende Dorée* – foram feitas para Joana da Borgonha, rainha da França. O *Directoire por faire le passage de la Terre Sainte*, o *Miroir de l'Église* e os *Enseignements* de Théodore Paléologue foram traduzidos para o rei Filipe VI de Valois. O *Jeu des Échecs* foi dedicado a seu filho João, duque da Normandia.[7] Assim, Jean se notabilizou por ser um tradutor que trabalhava para a Corte francesa.

A tradução da *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, de acordo com Christine Knowles,[8] é muito fiel ao texto latino nos primeiros manuscritos. Com o tempo, a ela foram acrescidas passagens de vários autores desconhecidos, para terminar numa versão, no século XV, que só em parte é obra de Jean de Vignay.

Jean de Vignay não diz em seu prólogo que esta obra foi produzida a pedido da rainha Joana da Borgonha, ao contrário da tradução do *Miroir Historial*. Para Christine Knowles,[9] o tradutor, encontrando-

---

completa foi fornecida por RUSSELL, Evidence for a Stemma for the De Vignay MSS: St. Nicholas, St. George, St. Bartholomew and All Saints. *In:* Dunn-Lardeau, B. (Ed.), **Legenda Aurea: Sept Siècles de Diffusion.** Paris, Montreal, 1986. p.132; e HAMER; RUSSELL, A Critical Edition of Four Chapters from the Légende Dorée, **Mediaeval Studies**, v. 51, p. 130-204, 1989.

[5] MEYER, Paul, Notice du MS. Med.-Pal. 141 de la Laurentienne, **Romania**, v. 33, p. 1–49, 1904. p. 3–5.

[6] BUTLER, Pierce, **Legenda aurea-Légende dorée-Golden legend: A study of Caxton's Golden legend with special reference to its relations to the earlier English prose translation...**, Baltimore: John Murphy Company, 1899. p. 22. MEYER, Notice du MS. Med.-Pal. 141 de la Laurentienne, p. 4–5.

[7] KNOWLES, Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siecle, **Romana,** n. 75, p. 353-383.p. 353.

[8] Ibidem, p. 364.

[9] Ibidem, p. 365–366.

-se naquele momento sem encomenda, pode ter começado a *Légende Dorée*, talvez em 1333, sem a intenção de oferecer mais tarde à rainha.

Para Hilary Maddocks,[10] como sugerido pelo prólogo de Vignay e o número de manuscritos existentes, o meio aristocrático em que a obra foi produzida e a importância de sua fonte latina poderiam justificar o seu sucesso. "Car aussi comme lor est le plus noble sur touz les autres metaulz. aussi est ceste legende tenue plus noble sur toutes autres."[11] Vignay, quando utiliza a palavra "noble", parece estar se referindo ao original latino de Jacopo de Varazze, o que implica que a sua tradução deriva de uma fonte de prestígio. A natureza superior de sua tradução também é ressaltada por sua menção de que foi tomado do latim diretamente. Também é provável, para Maddocks, que os manuscritos deste texto levassem o mesmo ar de respeitabilidade e como consequência foram altamente prestigiados, o que explicaria os números existentes.

Esta sugestão de que a *Legenda Áurea* e, portanto, a *Légende Dorée* foram textos prestigiados é consistente com o argumento de Sherry Reames de que a *Legenda Áurea* foi um compêndio hagiográfico "oficial", em grande parte, por causa da sua promoção ativa por parte das autoridades da Igreja.[12]

As *Festes Nouvelles* de Jean Golein

Próximo ao ano de 1400, a tradução de Jean de Vignay da *Legenda Áurea* foi aumentada em 46 vidas de santos e festas, organizadas aproximadamente na ordem do ano litúrgico, começando com Santo Eloy em 1º de dezembro. Todos estes santos, que incluem entre eles Genoveva e Germais de Paris, Supplice de Bourges e Médard de Noyon, tiveram um significado particular para uma audiência francesa e muitos

---

[10] MADDOCKS, Hilary Elizabeth, **The Illuminated Manuscripts of the "Légende Dorée: Jean de Vignay's Translation of Jacobus de Voragine's" Legenda Aurea"**. Melborne, 1990. Tese (Doutorado) - University of Melbourne, Melborne, 1990. p. 15–16.

[11] JACQUES DE VORAGINE, **Légende dorée**, [s.l.: s.n.], 1348. (BNF, ms. fr. 241, f.1, col.2)

[12] REAMES, Sherry L., **The Legenda aurea: a reexamination of its paradoxical history**, [s.l.]: Univ of Wisconsin Press, 1985.

deles eram adorados em várias igrejas de Paris. Outras festas como a do Santíssimo Sacramento foram novas adições ao calendário. As *Festes Nouvelles*, como estas adições são chamadas, também incluem a narrativa do Santo Volto.

As menções às *Festes Nouvelles* nos manuscritos são as seguintes:

Munique, Staatsbibliothek, MS Gall. 3

> Cy commence les histoires des nouuelles trouuees lan mil quatre cens et vng. (f.254)

Paris, Bibliothèque Nationale, MS fr. 242

> Cy apres commence la table et les Rubriches des festes nouuevves selon lusage de Paris tranlatees de latin en francois par vn maistre en theologie de lordre de nostre dame du carme. Lan Mil quatre cens et deux. (sumário de capítulos)

Jena. Universitätsbibliothek, MS Gall. f. 86 – (sumário de capítulos) assim como o manuscrito acima.

> Cy apres sensuiuent les Hystoires de la vie des Sains des festes nouuelles depuis nagueres trouuees et translatees de latin en francois de la legende doree Lan de nostre seigneur Mil quatre cens et Vn. Et premierement sensuit lystoire de la vie Monseingneur Saint Eloy. Translatee par vn Maistre en theologie de lordre des carmes. (f. 307)

Genebra, Bibliothèque publique et universitaire, MS 57

> Cy apres sensuient Les Intitulacions des festes nouuelles translatees de latin en francois par tres excellent docteur en theologie maistre Iehan Golain de lordre de nostre dame du carme. (sumário de capítulos)

Somente o manuscrito de Genebra traz o nome do tradutor "Iehan Golain". Jean Golein, nascido em 1325, foi movido da Ordem do Carmo em Rouen em 1351 para Paris, onde se tornou um Mestre em Teologia na universidade. Ele foi Prior dos Carmelitas de Paris, a partir de 1354, e Provincial dos Carmelitas na França, a partir de 1369. Foi um membro do *entourage* eclesiástico de Carlos V (1338-1380) com

outros como Raoul de Presles e Nicole Oresme, e eles traduziam textos a pedido do rei. Entre outros, ele traduziu o *Racional* de Guillaume Durand, inserindo um *Traité du Sacre*. Jean Golein se tornou capelão do papa de Avignon, Clemente VII. No tempo em que vivia novamente com os Carmelitas de Paris, ele deve ter atuado como *libraire*, isso porque foram encontrados em seu nome alguns códices. Ele morreu em Paris no ano de 1403.[13] Richard Hamer[14] nos lembra que a data de 1401 ou 1402 dada por quatro dos manuscritos para a composição das *Festes Nouvelles* é já o fim da carreira de Jean Golein.

São 46 *Festes Nouvelles* e sua ordem é similar em todos os manuscritos que contêm essa adição, embora existam algumas omissões e mudanças na ordem dos capítulos. Três capítulos podem ser considerados acréscimos óbvios à antiga coletânea: Tomás de Aquino (canonizado em 1323), a festa do Sacramento e a Concepção. Vinte e três são vidas de santos franceses, outras que não eram francesas na origem, como Eutrópia, foram para a França, e muitas delas não têm nenhuma origem nos cultos em Paris, incluindo as figuras famosas não francesas de Simeão, Policarpo e Paulino de Nola.[15]

Um surpreendente aspecto da seleção é a presença de algumas vidas de santos não franceses que parecem muito com outras presentes na *Legenda Áurea*. Estas são Felícula, Marcelino e Tibúrcio, que se parecem com Petronela, Sebastião e Cecília, respectivamente, e Eufêmia, Nazário, Donato e Gordião. Alguns destes santos já estavam na *Legenda* em grupos de mártires, e suas vidas provavelmente foram repetidas numa versão diferente porque, no momento da adição, vigorava o culto de outro membro do grupo. Repetições muito próximas de vidas de santos individuais, como Donato, são explicadas por Hamer[16] pelo fato de que talvez Golein tenha esquecido que elas já estavam na *Legenda Áurea*.

Escribas de quatro manuscritos da *Légende* dizem que as *Festes Nouvelles* foram traduzidas do latim; e Hamer identifica sua fonte

---

[13] HAMER, Richard, Jean Golein's Festes nouvelles: a Caxton Source, **Medium aevum**, v. 55, n. 2, p. 254–260, 1986. p. 256.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem, p. 257.
[16] Ibidem, p. 257–259.

como sendo o *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. Entretanto, claramente Vincent não pode ter sido a fonte para algumas vidas, como a de Tomás de Aquino.[17]

A questão da presença do Santo Volto nas *Festes Nouvelles* é complexa: ao contrário das outras festas, o Santo Volto não foi um santo (trata-se de uma imagem) e não era celebrado na liturgia de Paris, embora celebrações específicas fossem provavelmente conduzidas na igreja do Santo Sepulcro na festa da Exaltação da Santa Cruz, em 14 de setembro, a data na qual o tema aparece nas *Festes Nouvelles*. Sua história, ao contrário das outras, é muito grande e, ao invés de ter uma iluminura ilustrando o capítulo, há várias miniaturas ilustrando cada episódio da narrativa.

Hilary Haddocks sugere que a inclusão da narrativa do Santo Volto nos manuscritos da *Légende Dorée* se coaduna com a forte influência de Jacques e Dino Rapondi[18] na corte de Borgonha. Ela acredita que todos esses manuscritos foram produzidos no mesmo círculo artístico.[19]

Circulação dos manuscritos e suas práticas de leitura

Como a tradução inicial de Jean de Vignay da *Legenda Áurea*, manuscritos desta segunda versão aumentada foram encontrados nas bibliotecas da nobreza francesa e especialmente borgonhesa. A lista destes proprietários conhecidos inclui Filipe o Bom, duque da Borgonha, Philippe de Clèves e Françoise de Luxembourg, Raoul de Goncourt, capelão do rei Carlos VII, Aymar de Poitiers, e Jean d'Auxy, capelão de Filipe o Bom. Ao contrário dos manuscritos em latim, que foram

[17] Ibidem, p. 259.

[18] No final do século XIV e início do XV, membros da família dos Rapondi eram proeminentes conselheiros e mercadores nas cortes francesa e borgonhesa. Originalmente da cidade toscana de Luca, os Rapondi foram um dos muitos mercadores italianos e famílias banqueiras com operações no norte da Europa no final da Idade Média. Os Rapondi foram muito prósperos e em 1400 tinham estabelecido bases em Bruges e Paris com ramificações em Londres, Avignon e, provavelmente, Montpellier.

[19] MADDOCKS, Hilary, The Rapondi, the Volto Santo di Lucca, and Manuscript Illumination in Paris ca. 1400, *In*: AINSWORTH, Peter F. (Ed.), **Patrons, Authors and Workshops: Books and Book Production in Paris Around 1400**, Louvain, Paris e Dudley: Peeters Publishers, 2006. v. 4, p. 112.

usados pelo clero para pregação e lições, estes em vernáculo foram utilizados para leitura privada e como um auxiliar para a devoção em capelas privadas. De modo geral, estes manuscritos da *Légende Dorée* na aparência estão de acordo com as expectativas dos ricos bibliófilos: são ricamente ilustrados.[20]

Há uma preeminência de membros da família real entre os comanditários e donos de manuscritos da *Légende Dorée*. Os reis da França, começando por João, o Bom, paralelamente à Guerra dos Cem Anos e às suas obrigações militares, desenvolveram um interesse pelos livros que atingiu seu apogeu sob os reinos de Carlos V e Carlos VI, e influenciou profundamente a produção de códices.

Hilary Maddocks defende que, em relação ao público e também a apresentação, os manuscritos da *Légende Dorée* devem ser classificados juntamente com os textos vernáculos como a leitura "da moda". As circunstâncias e os processos de produção e iluminação são, na maioria dos casos, muito semelhantes aos manuscritos do gênero. Como um grupo, os manuscritos são essencialmente aristocráticos, maior parte dos manuscritos pertencia a nobres. O programa iconográfico, decoração e iluminação seguem certos padrões comuns a muitos textos vernáculos daquele período.[21]

Dominique Donadieu-Rigaut constata que a presença (ou a ausência) de imagens em volumes da *Legenda Áurea* está ligada em grande parte à língua (latina ou vernácula) empregada, que se refere aos usos e aos destinatários do livro. No corpus de mais de 1000 Legendas Áureas latinas reunidas por Barbara Fleith, 55 somente são tomadas como ilustradas, e entre estas somente quatro apresentam um número significativo de iluminuras, as outras não oferecem mais do que uma ou duas iniciais ornadas.[22]

As Legendas Áureas latinas pertencem ao mundo clerical correspondem bem, em sua materialidade, aos usos do legendário neste meio. Os volumes tem um aspecto modesto e suas dimensões conferem a estes códices a definição de instrumentos de trabalho portáteis

---

[20] Ibidem, p. 111–112.

[21] MADDOCKS, **The Illuminated Manuscripts** … Op. Cit., p. 67.

[22] DONADIEU-RIGAUT, D. La "Légende dorée" et ses images. *In:* JACQUES DE VORAGINE, **La Légende dorée**. Paris: Gallimard, 2004. p. LVII-CXI. p. LVIII.

apresentando pouco em comum com os grandes códices litúrgicos.[23]Já as Legendas Áureas encomendadas pelos laicos se assemelham, pelo seu luxo e suas dimensões, a verdadeiros "livros-edifícios".[24]

As bibliotecas aristocráticas, neste momento, eram tesouros familiares que a nobreza preservava e ampliava de geração em geração, e os códices que continham eram tanto símbolos de posição social quanto de refinamento e postura. Essas bibliotecas, assim como talvez as bibliotecas pessoais de hoje, guardam textos que nunca foram lidos. Ocorre que a posse física torna-se às vezes sinônimo de apreensão intelectual. Estes homens, assim como os de hoje, achavam que os códices que possuíam eram textos que conheciam só pelo simples fato de tê-los. Como se a simples presença deles já os enchesse de sabedoria, sem que precisassem abrir caminho por seus conteúdos.

Entretanto, Marie Guérinel-Rau defende que os manuscritos da *Légende Dorée* não correspondem à imagem que se costuma ter dos manuscritos de luxo, obras mais apreciadas por sua decoração do que por seu conteúdo.[25]

> Les ouvrages parlent d'eux-mêmes puisque sur les vingt-quatre parvenus jusqu'à nous et exécutés entre 1348 et 1430, sept ne comportent pas ou très peu d'enluminures. Imaginez un instant le lecteur à la recherche de deux ou trois miniatures disséminées dans un volume comportant plus de trois cent feuillets.[26]

A circulação dos manuscritos da *Légende Dorée* se inscreve num contexto particular de práticas religiosas. Ela se efetuou em grande parte entre indivíduos, ao mesmo tempo piedosos e detentores de certo conhecimento religioso, e não unicamente animados por uma bibliofilia excessiva. A circulação da obra se situa no cruzamento entre a democratização da liturgia, que toma forma pela corrente da *devotio moderna*, introduzida na França no início do século XV que privilegiava uma espiritualidade interior e contemplativa.

---

[23] Ibidem, p. LVIII.
[24] Ibidem, p. LVIII-LIX.
[25] GUÉRINEL-RAU, Marie, **La Légende Dorée conservée à la Bibliothèque Municipale de Rennes**,. Munique, 2007. Dissertação (Mestrado) - LMU, Munique, 2007. p. 239–241.
[26] Ibidem, p. 240.

Os livros de horas se disseminam com força no final da Idade Média, acompanhando este movimento emergência da devoção individualizada. Os livros de horas constituem instrumento de devoção pessoal, decorados lindamente e trabalhados com esmero por grandes ilustradores da Baixa Idade Média. O material iconográfico apresentado é rico em temas do cotidiano, das sensibilidades religiosas, da organização das temporalidades e das diferentes representações dos espaços cristãos.

De acordo com Vânia Fróes,[27] um livro de horas é um tesouro. Ideia essa que pode ser associada à sua beleza e riqueza. Entretanto, a pesquisadora defende que estes códices contêm bem mais do que isso. Seriam verdadeiras enciclopédias medievais, organizadas em torno do tema da salvação, as vidas de santos seriam retratadas a fim de mostrar as vias dessa salvação.

A *Legenda Áurea*, para Alain Boureau,[28] fornecia aos fiéis uma soma que representava sistematicamente as vias da salvação, se colocando num equilíbrio entre a exposição doutrinal e a narrativa oral, entre a narrativa dos gestos de Deus e o anúncio profético dos Tempos Novos. A L*egenda* oferecia uma verdadeira enciclopédia da salvação, assim como os livros de horas.

Os códices da *Légende Dorée*, em sua maior parte, eram adornados com belas e caras ilustrações por um número seleto de ilustradores, além disso, guardavam a memória dos santos, que deveria ser sempre relembrada.

Assim, entende-se que a obra não era considerada somente como um caro repositório de belas imagens, mas também era lida e tida como um instrumento de devoção individual. Neste sentido, considera-se que a noção de *Thesaurus* se encaixa bem para compreender como os volumes da *Légende Dorée* eram percebidos por seus donos. De acordo com Vânia Fróes:

---

[27] FRÓES, Vânia Leite, O livro de horas dito de D. Fernando, **Anais da Biblioteca Nacional**, v. 129, p. 83–136, 2009. p. 92.

[28] DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.), **"Legenda aurea", sept siècles de diffusion: actes du colloque international sur la" Legenda aurea", texte latin et branches vernaculaires**, [s.l.]: Éditions Bellarmin, 1986. p. 76.

> A noção de tesouro (*thesaurus*) na Idade Média associa-se à ideia de arca, uma espécie de "cofre forte" onde estão guardados todos os grandes valores cristãos. O thesaurus, neste sentido, não se refere especificamente a bens materiais, mas àqueles que fazem parte do acervo doado por Deus aos homens: a Sua própria história, a Sua vinda ao mundo dos homens, o Seu sacrifício-mor te, a Sua ressurreição e a esperança da salvação.[29]

Ainda devemos lembrar que esta noção de tesouro, como lembra Vânia Fróes, também se relaciona com o capital confiado por Cristo com o seu sacrifício na cruz a Pedro e seus seguidores. Johan Huizinga[30] destaca que o conceito desse tesouro, foi descrito e explicado na bula *Unigenitus* de Clemente VI, em 1343. Como defende o papa, o tesouro foi adquirido através do sangue de Cristo derramado na cruz e confiado aos fiéis para ser administrado por Pedro, os homens deveriam aproveitar este tesouro e através deste se unirem a Deus.

É interessante observar a mudança na relação do leitor com o texto quando a *Legenda Áurea* é traduzida do latim para o francês. A *Legenda Áurea* em latim, como já vimos, servia como instrumento de devoção e pregação da Ordem Dominicana, que utilizava o texto em seus sermões. Seu conteúdo chegava ao público laico através, portanto, da seleção, interpretação e filtragem destes oradores. Quando o texto é traduzido para o francês, o público laico passa a ter uma relação direta com a *Legenda*, assim sua interpretação do texto é livre.

Fica aqui a questão sobre a forma como este texto era lido pelo público laico nobre. Podemos supor que cada capítulo era lido de acordo com a data da festa relacionada a este. Entretanto, falta descobrir se essa leitura era individual, solitária, ou em grupo, com a família reunida, por exemplo. Além disso, seria importante saber se esta leitura era em voz alta ou silenciosa. Acreditamos que desvendar essa questão pode auxiliar na compreensão da devoção privada nos séculos XIV e XV e no papel das vidas de santos nessa devoção.

A leitura individual, sem a intermediação de um narrador, não está mais sujeita às orientações e esclarecimentos, à censura ou condenação. Ela permite a comunicação sem mediação entre o códice e o

---

[29] FRÓES. O livro de horas dito de D. Fernando, Op. Cit., p. 92.

[30] HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**, São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 359.

leitor. Também o leitor pode ritmar a leitura à vontade, com interrupções, pulando capítulos ou "devorando" vários capítulos por vez. Por outro lado, a tradução para o vernáculo abria um mundo de significações ao leitor comum que desconhecia o latim.

Conclusão

Portanto, objetivou-se elucidar como a *Légende dorée* – a tradução francesa da *Legenda Áurea* – se tornou uma peça frequente nas bibliotecas da aristocracia francesa e borgonhesa, sendo tida como uma literatura fundamental para compor coleções de prestígio. É interessante lembrar que, além de serem enaltecidos por sua beleza e preciosidade, os manuscritos da *Légende* também eram vistos como uma forma de exercer a devoção aos santos e repositório de memória crista. Tendo tudo isso em conta, a composição de um apêndice à obra original – as *Festes Nouvelles* – contemplava essa devoção aristocrática, incluindo santos cultuados na França no final do século XIV e início do século XV que não estavam no texto da *Legenda*.

A MODA MEDIEVAL: UMA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA

Thaiana Gomes Vieira

(Graduanda - UFRJ/PEM)

Nesta comunicação pretendo apresentar e comentar obras sobre a moda medieval. Elas tratam de diversos temas, tais como as roupas usadas no período, especialmente a partir do século XII; as variações nas vestimentas; as restrições de cores, tecidos, modelos e adornos para cada camada social; as caracterizações regionais, e o uso da indumentária como aparato e sua funcionalidade. A finalidadeé de apresentar o que está sendo produzido sobre o assunto, ressaltando os principais trabalhos já realizados, dotados de importância neste campo de estudo, sobretudo, por fornecerem dados relevantes sobre o tema. Esse trabalho apresenta as reflexões iniciais da minha pesquisa individual que objetiva a redação da monografia de fim de curso de bacharelado em História, sob a orientação da Professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nosso tema central é a indumentária e as normas para seu controle.

A moda é um tema atraente, de modo que o especialista, por vezes, acaba misturando-se com o curioso, aquele que está informado de todas as tendências e o faz por interesse próprio, sem objetivo científico. O assunto história da moda está se difundindo cada vez mais no Brasil, tanto no seu caráter científico, como no âmbito popular, o que podemos comprovar pela quantidade de livros traduzidos. Todavia, os estudos mais aprofundados e teóricos permanecem restritos àqueles que possuem contato com o que é produzido internacionalmente, ou seja, leem outro idiomaou participam de eventos e conferências internacionais.Os principais estudos sobre a questãose desenvolvem na Inglaterra, França e Estados Unidos, e igualmente, sobre a moda nesses espaços ao longo do tempo.Fato é que há uma demora no compartilhamento de ideias nesse tema, o que resulta em um afastamento entre os especialistas e, consequentemente, na inércia no currículo dos cursos

de moda no Brasil, onde as discussões e publicações recentes são pouco utilizadas por professores e estudiosos do tema.

Os primeiros trabalhos científicos datam por volta de 1860. Foram estudos elaborados por arquivistas, como Quicherat, Demay e Enlart, que tinham como objetivo investigar as circunstâncias e motivações da origem da moda e datar o advento. Esse tipo de pesquisa é ainda predominante nos dias atuais. De modo geral, a história do costume não se beneficiou muito da renovação dos estudos históricos que ocorreram na França a partir de 1930 com a Escola dos Annales.

Nesse sentido, destaco algumas obras clássicas do tema "história da moda". São elas: "A roupa e a moda: uma história concisa", de James Laver; "História do vestuário", de Carl Kohler; "História social da moda", de Daniela Calanca; "Os sentidos da Moda (vestuário, comunicação e cultura)", de Renata Pitombo Cidreira; "A história mundial da roupa", de Patrícia Rieff Anawalt; "História do vestuário no ocidente", de François Boucher; "História ilustrada do vestuário" e "Vestidos del mundo", de Melissa Leventon; "A evolução da indumentária", de Marie Louise Nery; "Breve história da moda", de Denise Pollini, entre outros. Nessa comunicação apresentarei as quatro primeiras obras, pois as considero relevantes ao estudo da história da moda, nesse sentido, ressalto que as mesmas foram escolhidas dentre as disponíveis no Brasil, em suas versões traduzidas.

James Laver é o autor de um dos clássicos, "A roupa e a moda: uma história concisa", publicado originalmente em 1968, traduzido para o português em 1989 e revisto e relançado em 1995.Nesta obraapresenta as etapas de desenvolvimento da moda e da roupa, desde a pré-história até o jeans, especialmente nos materiais e desenhos. Essa obra faz parte da bibliografia básica exigida na maioria dos cursos de moda no Brasil. James é um historiador da moda, inglês,e é citado pela grande maioria dos estudiosos do tema. Ele se destaca, pois aponta que a roupa não é vazia, é composta por influências sociais, econômicas e artísticas.

A inovaçãode Laveré tentar explicar o ciclo da moda através de uma regra que desse conta das transformações das roupas e do sentimento humano pelas mesmas(o autor inclui uma tabela,utilizada por ele anteriormente em **"Taste and fashion, from the French revolution to the present day", de 1935,**porém sem tradução para o português, na qual

relaciona os sentimentos que o contemporâneo tem ao examinar as roupas de tempos diferentes ao que se vive. Assim, a roupa da sua época é considerada inteligente, aquela de um ano depois é considerada medonha, a de dez anos depois é ridícula, de trinta anos depois engraçada, cinquenta anos depois excêntrica, setenta anos depois charmosa, cem anos depois romântica e cento e cinquenta anos depois é considerada linda. E ainda, a roupa contemporânea é considerada ousada um ano antes da sua época, desavergonhada cinco anos antes e indecente dez anos antes).A maior limitação da obra é que, pelo amplo período abordado, se torna muito superficial em suas análises. Além disso, o livro é composto por muitas imagens, em quantidade exagerada, de modo que acaba conferindo ao estudo da vestimenta uma ideia de ilustração, o que é muito redutivo. Porém, o objetivo do autor é apenas uma apresentação da evolução da moda, e nesse sentido, é muito bem sucedido.

Carl Köhler, em "História do Vestuário", produzido em 1870, publicado em 1928 e traduzido para o português em 1996, apresenta o desenvolvimento do vestuário a partir de exemplos práticos. O autor utiliza como fonte para o seu trabalho peças de roupas que resistiram ao tempo;quando não foi possível encontrar as peças originais, recorreu às pinturas, estátuas, adornos, dentre outros. O período abordado é bastante amplo, abrange desde a antiguidade até o século XIX, no mundo ocidental. O livro é dividido de acordo com osmomentos históricos e subsegmentado pelas regiões, ilustrando com as roupas descritas no trecho, criando inclusive moldes para essas peças. Além disso,apresenta muitas imagens das fontes. O trabalho tem como objetivo a descrição do vestuário e das peças utilizadas,por esse motivo a contextualização é mínima.Desse modo, a obra atinge um grande público, como produtores de cinema e teatro, estilistas, artistas plásticos, historiadores e o leitor comum, curioso.

Aprincipal inovação da obraacimaapresentada é a utilização da própria roupa como fonte histórica. Assim,o vestuário sai do propósito tradicional de ilustração e o que passa a ser estudado é a peça de roupa e não a foto da mesma. Entretanto, a principal limitação da criação é que o autor se utiliza da roupa como fonte, o que proporciona uma nova perspectiva de estudo, como evidência cultural, material social,

enfim, documento histórico, mas apresenta uma história da moda descritiva, sem contextualização e problematização. As peças de roupa utilizadas como fonte figuram apenas como ilustração. Ressalto que a criação dos moldes das peças do vestuário são bastante interessantes, e é este aspecto que a difere das demais obras do tema. É uma inovação, mesmo que não se possa ter tanta garantia sobre os moldes devido à inexistência de todas as peças físicas (a elaboração do molde é feita por meio do estudo da pintura, por exemplo).

A obra "Os sentidos da Moda (vestuário, comunicação e cultura)", de Renata Pitombo Cidreira, foi publicada em 2005 e temcomo objetivo responder à demanda de estudos de moda no ambiente universitário brasileiro, através de investigações sobre o papel da moda na cultura contemporânea, enfatizando a relação com consumo, aspecto artístico e comunicação. O primeiro capítulo traz definições de moda e costume e uma análise dos estudos científicos sobre o tema. Apresenta os primeiros estudos que tinham como finalidade datar o aparecimento de cada modelo de roupa e suas circunstâncias e pensa a peça de roupa como "evento histórico".[1]Desse modo, ressalta o trabalho de Jules Quicherat (1984), que tem "três objetivos principais: ser útil aos artistas, afirmar o papel da imagem e abrir novas vias à história dos costumes de um modo geral".[2]Destaca ainda, Daniel Roche, um historiador, que apresenta duas dimensões para a história do vestuário: "uma delas preocupa-se essencialmente com as funções vestimentares e a outra está muito mais atenta para as mudanças de sensibilidade, das quais o vestuário é um agente importante".[3]

A autora se preocupa em apresentar uma diferenciação entre a "roupa enquanto tal e a moda enquanto dinâmica cíclica".[4] Nesse sentido, alega "A moda não é uma realidade pertencente a todas as épocas, nem a todas as civilizações. Assim como outras instâncias da vida, é uma construção cultural, histórica, localizável no tempo e no espaço".[5]A inovação da composiçãoé justamente essa análise do papel

---

[1] CIDREIRA, Renata Pitombo. **Os Sentidos da Moda (Vestuário, Comunicação e Cultura)**. São Paulo: Annablume, 2005. p. 37.
[2] Idem.
[3] Ibidem, p. 39.
[4] Ibidem, p. 40.
[5] Ibidem, p. 41.

da moda; o foco é uma análise, não apenas uma descrição, um inventário. Ela apresenta, como o próprio título diz, um sentido à moda. A autora é bem sucedida no seu objetivo, poisseu estudo é bastante útil aos estudos sobre moda, especialmente comparado às demais obras sobre o tema no Brasil.

Daniela Calanca, em "História social da Moda", publicado em 2002 e traduzido para o português em 2008, apresenta a moda como maneira de estudar a sociedade e seu tempo. A autora mostra uma evolução dos estudos sobre a moda, desde os primeiros, em 1860, até os mais recentes. Além de fazer, assim como outros autores, um panorama evolutivo da moda ao longo do tempo, abordando temas como diferenciação dos vestuários femininos e masculinos, a contenção dos modismos pela Igreja na Idade Média e, o que consideramos extremamente interessante, uma análise de porque só existe moda em sociedades cuja estrutura não é estática. A autora também define os conceitos de moda e aponta suas alterações ao longo do tempo.Expõe, ainda, a moda na historiografia mundial.

No que tange à historiografia mundial, a autora destaca Barthes, que aponta que os estudos sobre a indumentária surgiram com uma perspectiva inventariante, uma linha arqueológica e somente a partir do século XIX, especialmente a segunda metade, surge uma linha mais cientifica para estudo do vestuário. Ainda assim, sublinha que Barthes critica a falta de uma perspectiva histórica completa, abordando as dimensões ideológica, social e sensível da indumentária. Calanca analisa, ainda, autilização dedatação inicial e final à história do costume,edefende a datação central, já que o momento do surgimento não necessariamente é o de sua adoção. Porém,expõe que, para Barthes,o fascínio cronológico permanece.

A autora aponta que a renovação dos estudos históricos sobre o costume e a moda ocorreria com Braudel, que apontaria um novo protocolo de pesquisa.Segundo esta pesquisadora,Braudel "propõe uma interdisciplinaridade entre historiografia e ciências econômicas e sociais a partir do ponto de vista da 'longa duração', isto é, no âmbito de uma temporalidade que vá além do tempo breve do evento".[6] Aindasu-

[6] CALANCA, Daniela. **História social da moda.** Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008. p. 23.

blinha que, para o teórico,"A história do vestuário é menos anedótica do que parece. Ela coloca todos os problemas: o das matérias-primas, dos procedimentos de produção, dos custos, das imobilidades culturais, das modas, das hierarquias sociais".[7]

Daniela Calanca marca, ainda, o "programa de trabalho" francês dos anos 1970 como outro marco inovador e que contém três pontos: "os usos e os costumes do vestir são dados de observação privilegiada para estudar a confluência de numerosos fatores",[8] "a história do vestuário como um espelho do articulado entrelaçamento dos fenômenos socioeconômicos, políticos, culturais e de costume que caracterizam determinada época",[9]e

> A história das indumentárias coloca uma ampla série de temas, das matérias-primas e das técnicas de produção ao problema dos custos, das hierarquias sociais, das modas e, em um plano mais geral, aos cuidados que se tem com o próprio corpo e à maior ou menor importância atribuída no curso dos séculos às relações interpessoais e sexuais.[10]

Assim, a autora aponta o surgimento de novos conteúdos historiográficos e destaca a obra de alguns estudiosos, como Daniel Roche – França - e Rosita Levi Pisetzky – Itália. A inovação da criação é o foco histórico, a obra tem um propósito maior, de estudar a sociedade e o seu tempo a partir da vestimenta. Ela apesenta o desenvolvimento da historiografia desde os primeiros estudos, ressaltando os temas estudados, as fontes utilizadas, as que são possíveis de se aproveitar e suas limitações, as relações analisadas, os possíveis temas de estudos, entre outros. Acredito que, das obras que temos disponíveis no Brasil, esta seja a mais completa para utilização do historiador.

Como o nosso foco central é a indumentária e as formas para o seu controle, assim como para a autora RositaLevi Pisetzky,destaco os estudos e pesquisas para Idade Média, especialmente de Maria Giuseppina Muzzarelli. Esta observa

---

[7] Idem.
[8] Ibidem, p.27.
[9] Idem.
[10] Ibidem, p.28.

> Tem sido fraco, até aqui, o interesse dos historiadores, com algumas exceções, pelas roupas e sociedade. Essa via não foi utilizada para se conhecerem melhor as possibilidades, aspirações e gostos dos homens e das mulheres que viveram entre a Idade Média e o começo da Idade Moderna.[11]

Pisetzky aponta o incômodo de Muzzarelli sobre ao motivo de as publicações sobre o tema serem poucas "parece estar ligado à presença de um preconceito, ainda bem radicado entre os historiadores, pelo qual se distingue uma 'história maior' e uma 'história menor'".[12] O objetivo de Muzzarellié o estudo das leis suntuárias, "a relação entre aparências, situações políticas, sociais, econômicas e morais".[13] A autora ressalta que as leis suntuárias eram concebidas "para fixar um código detalhado das aparências".[14]Desse modo,o luxo e asproibições referentes ao mesmo estimulamum processo que gera inovação, imitação efalsificação.Ela traz análises a cerca das normas suntuárias, mas conclui apontando que "as leis suntuárias são, na história do costume, um grande capítulo que ainda deve ser escrito".[15]

Após essas leituras, percebo que há um desenvolvimentonos estudos científicos sobre história da moda. Mas não posso negar que é um desenvolvimento restrito. De fato, as obras científicas emais aprofundadas no tema são de acesso apenas àqueles que leem em outros idiomas e participam de eventos internacionais. O Brasil ainda está em desvantagem nesse tema, há um afastamento em relação às pesquisas mais recentes, inclusive pela ausência de traduções, o que resulta numa estagnação do tema no país.Ainda há um longo caminho para o tema História da Moda no Brasil, mas as tendências e evidências são positivas.

---

[11]MUZZARELLI, Maria Giusephina. **Il guadarobamedievale**. Bolonha: Il Molino, 1999. p. 19.
[12] CALANCA, Op. Cit., p.37.
[13] MUZZARELLI, Op. Cit., p. 268.
[14] Ibidem, p. 273.
[15] CALANCA, Op. Cit., p. 49.

UM ESTUDO COMPARATIVO DE REPRESENTAÇÕES DEMONIZADAS DE JUDEUS E AS PRÁTICAS SOCIAIS EM HAGIOGRAFIAS CASTELHANAS DO SÉCULO XIII

Thalles Braga Rezende Lins da Silva
(Mestre – PEM/PPGHC/UFRJ)

Este trabalho tem como objetivo apresentar algumas das conclusões da minha dissertação de mestrado, desenvolvida no âmbito do PPGHC – UFRJ e orientada pela Prof.ª Dra. Andréia Frazão, intitulada *Versipellis Diabolus: um estudo comparado das representações diabólicas nos Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo e no Liber Mariae de Juan Gil de Zamora***.** Minha pesquisa procurou elucidar por meio da comparação quais os possíveis sentidos e finalidades das representações diabólicas presentes nas narrativas de milagres das hagiografias[1] mariológicas[2] citadas no seu título.[3] Por meio deste procedimento, demonstrei como as representações diabólicas se ligavam com os interesses institucionais concorrentes dos seus autores, mas ainda assim reforçavam e ajudavam a difundir as normativas conciliares. Além disso, elas apresentavam representações demonizadas dos judeus, temática que será abordada como questão central deste artigo.

Para lidar com as representações diabólicas presentes em ambas as hagiografias, inseri meu estudo no campo da História Cultural, pela

---

[1] Palavra de origem grega (hagio = santo; grafia = escrita), usada desde o século XVII para classificar os textos medievais, cujos temas centrais são os santos e/ou seu culto ou o estudo crítico que se faz dessas temáticas, usando esses documentos como principais fontes Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. (Coord.). **Banco de dados das hagiografias ibéricas. (Séculos XI ao XIII)**. Rio de Janeiro: Pem, 2009. Coleção Hagiografia e História, v. 1. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hh1.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2012.

[2] Textos hagiográficos cujo foco central é a devoção à Virgem Maria. As hagiografias deste tipo variam, podendo ser *planctus mariae* (sofrimento perante as dores de Jesus), intercessões marianas junto ao Cristo e/ou ao Diabo pela salvação das almas de seus devotos, ou a narração de milagres diversos. Os textos citados encaixam-se nos últimos dois casos.

[3] Doravante, respectivamente abreviadas como MIL e LM.

perspectiva de Roger Chartier, empregando os seus conceitos de representações, práticas e apropriações.[4]

Pelo mesmo motivo, utilizei a História Cruzada, segundo as concepções de Werner e Zimmermann,[5] como metodologia de comparação. Para tanto, usei como ponto de cruzamento, entre as narrativas dos MIL e do LM, as atas dos concílios de Latrão IV, Valladolid (1228) e Peñafiel (1302).[6] Desta forma, não tomei as hagiografias como isoladas ou sem referências externas comuns. Pelo contrário, considerei que as representações diabólicas de ambas interagiam reflexivamente entre si, apesar de terem se mantido diferenciáveis o bastante para serem comparadas.

Para completar meus referenciais teórico-metodológicos, apliquei aos textos hagiográficos à técnica de análise de narrativa.[7] Para manter o meu intuito comparativo selecionei para análise apenas aquelas narrativas com presença demoníaca que possuem versões em ambas as hagiografias. Entretanto, especificamente no caso das personagens judaicas, também me utilizei de narrativas presentes em apenas uma das narrativas. Meu objetivo foi aferir se a configuração destas personagens divergia nos textos onde judeus e Diabo não foram associados.

---

[4] Cf. CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002. p.17-23.

[5] Cf. WERNER, Michael; ZIMMERMANN, Bénédicte. Pensar a História Cruzada: entre empiria e reflexividade. **Textos de História**, Brasília, v. 11, n. 1-2, p. 89-127, 2003.

[6] As atas conciliares são documentos eclesiásticos que registram as determinações ou cânones de um concílio. Um concílio é uma reunião de bispos e outras autoridades da Igreja (às vezes, contando com a presença das laicas também) realizada para resolver questões diversas como, por exemplo, as dogmáticas, hierárquicas, administrativas, financeiras, fiscais, patrimoniais, disciplinares e morais. Durante o período medieval, as resoluções de um concílio, sobretudo de um ecumênico, isto é, de validade geral para toda a Igreja, não se restringiam a normatizar a vida eclesiástica, estendendo-se aos laicos e até mesmo aos judeus e muçulmanos, em todos os assuntos que fossem direta ou indiretamente relacionados com a fé. Portanto, um concílio podia normatizar condutas e punições para os eclesiásticos, para o laicato e para os infiéis, ou seja, definia quais práticas deveriam ser seguidas e quais deveriam ser evitadas. Detalhes acerca de Latrão IV podem ser encontrados em FOREVILLE, **Lateranense IV**. Vitória: Eset, 1973. p. 58-60 e 127-130. Maiores informações sobre Valladolid e Peñafiel estão disponíveis em TEJADA Y RAMIRO, (Ed.). **Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de America**. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1861. 7t., T. 3, p. 324-329, 433-446.

[7] Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, 194-223, 2002.

Assim, a etapa inicial de análise e comparação entre os MIL e o LM produziu os resultados que estão sintetizados na tabela 1.

Tabela 1 – Síntese e comparação dos aspectos formais dos MIL e do LM		
Características analisadas	**MIL**	**LM**
Formação do autor	Gramática	Teologia
Estado de Vida do autor	Sacerdote	Mendicante franciscano e sacerdote
Datação	Ca. 1253	Entre 1278 e 1284
Lugar social de redação	Mosteiro de San Millán de la Cogolla / Paróquia de Berceo	Convento Franciscano de Zamora
Técnica ou estilo de escrita	Amplificação	Não pode ser apurada, por incerteza sobre as fontes do documento
Idioma de redação	Castelhano (dialeto riojano)	Latim
Forma de apresentação	Verso	Prosa
Gênero Literário	Épica	Texto Narrativo
Tipo de Narrativa	Conto	Conto
Foco Narrativo	Narrador heterodiegético, onisciente, parcial e intruso. Recorre a autoridades externas ao texto.	Narrador heterodiegético, onisciente e parcial.
Tipo de discurso	Discurso Direto	Discurso Direto
Extensão da narrativa	Curta	Curta
Fluência e frequência da narrativa	Prolepses em frequência iterativa	Prolepses em frequência iterativa
Tempo subjetivo	Apenas um monólogo interior	Apenas um monólogo interior
Cenas e Sumários	Cenas no desenvolvimento e no clímax. Sumários na introdução e no desfecho.	Cenas no desenvolvimento e no clímax. Sumários na introdução e no desfecho.
Ambientação	Franca, limitando os índices espaciais apenas ao indispensável à fluência do enredo.	Franca, limitando os índices espaciais apenas ao indispensável à fluência do enredo.

Nos MIL,[8] os judeus aparecem em 4 narrativas. Em três delas, nos mil. XVI, XVIII e XXIII, as representações dos judeus ocorrem sem uma marcante presença do diabólico e sem que eles estejam sempre do lado antagônico. Nestes casos, mesmo que algumas personagens judaicas sejam demonizadas e acusadas de rituais anticristãos, nem todas são pejorativamente descritas ou estão além da salvação. Em tais ocorrências, eles são representados como meros coitados que desconhecem a verdadeira fé, mas que estão prontos para serem convertidos, porém por meio do convencimento e encantamento com o cristianismo (MIL 352-377, 413-430, 625-702).

Porém, no mil XXV,[9] o vassalo mortal de Satanás de maior destaque é o Judeu. Seu papel antagônico no mil. XXV é central. Ele guia Teófilo até o Diabo e serve de intermediário para que se firmasse o trato. O Judeu chega a segurar Teófilo pela mão para que ele não desista do que ia fazer. O seu caráter antagônico proeminente está direta e proporcionalmente relacionado com a demonização da sua descrição, pois é ela que dá o tom da sua vilania.

O Judeu é representado como um mentiroso endiabrado, falso, traidor e cheio de vícios maus. Conhecedor das coisas más e de todas as perfídias, de encantamentos, de muitos malefícios e de outros artifícios. Em tudo isso era guiado por Belzebul e com a hoste antiga (diabólica) tinha confraria. Muito mau conselheiro e vassalo de um senhor terrível; se Satanás ordenava o mal, o Judeu fazia pior. Matou a muitos com maestria maligna (palavras de Teófilo). Empenhava-se em enganar a todos provando o que dizia guiado por Satanás. Por isso, grandes e pequenos o consideravam um profeta. Se em algo ele acertava, as pessoas, chamadas de loucas pelo narrador, o adoravam. Dessa

---

[8] Estou usando como referência a seguinte edição crítica dos MIL, GONZALO DE BERCEO. **Obras Completas de Gonzalo de Berceo**. Edición de Jorge García López y Carlos Clavería. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2003. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/claveriagarcia/obrascompletas.htm>. Acesso em: 17 dez. 2013.

[9] No mil. XXV – *El milagro de Teófilo*, conta-se sobre um homem chamado Teófilo, homem bom e vigário na sua igreja. Quando o Bispo morreu e um novo assumiu, Teófilo acabou destituído do cargo de vigário, perdendo praticamente todo o seu prestígio social. Por isso, ele procurou um judeu conhecido por suas feitiçarias. Durante a noite, este o levou até o Diabo e seu séquito real, em uma encruzilhada. Neste encontro, Teófilo assinou um pacto com o Diabo, vendendo a sua alma.

forma, todos aceitavam fazer tudo o que ele mandasse. Antes mesmo do caso de Teófilo, ele já havia matado muitas almas (MIL 766-771).

Na versão do milagre de Teófilo do LM (Tratado XVI, Cap. V, mil. XIV), o Judeu também é profissional da arte diabólica e alega que o Diabo é seu patrão e senhor. É o intermediário de toda a transação com Satã. Apesar deste e Teófilo estarem no mesmo local, o judeu faz a mediação da conversa dos dois. O narrador relata que o Hebreu mantinha contato com Teófilo, para lembrar-lhe a quem ele devia a recuperação e ampliação do seu prestígio. Ímpio, malvado, execrável e odioso ao Senhor, o feiticeiro[10] Judeu submergiu a muitos no fosso da perdição e na perda da fé. Ele se aproveita do estado confuso de Teófilo, que no seu monólogo, o culpa, e não ao Diabo, pela instigação e persuasão de renegar Jesus e Maria.[11]

Em outras narrativas do LM, as representações judaicas continuam a apresentar judeus hostis à fé cristã. Eles morrem ou são massacrados pelos cristãos em *pogroms* como castigo pelas suas ações, casos dos mil. II e VI do cap. VI. Porém, não ocorrem mais associações na narrativa entre os judeus com o Diabo. Há apenas uma ocorrência de um judeu que foi instigado por Satã, exatamente como são os protagonistas cristãos do LM, no mil. VI do cap. VI.[12] Contudo, outras três narrativas terminam com o encantamento dos judeus perante as ações milagrosas da Virgem, o que faz eles se converterem à fé cristã, casos dos mil. VII do cap. I e dos mil. III e IV do cap. VI.[13] Juntamente com o milagre de Teófilo, as narrativas citadas formam o conjunto de todas as representações judaicas do LM. Portanto, o contraste da quantidade de menções às conversões com as de demonizações ou hostilidades demonstra que as narrativas estão mais inclinadas para a primeira opção.

As atas dos três concílios inseridos em meu *corpus* documental fazem parte de um mesmo projeto normatizador empreendido pela Igreja liderada pelo papado, que ao menos ao nível da formulação

---

[10] Para mais sobre a relação entre feitiçaria e judaísmo no medievo consultar TRACHTENBERG, Joshua. **The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism**. Skokie: Varda Books, 2001. p. 57-75.

[11] JUAN GIL DE ZAMORA, **Milagros de Santa María del "Liber Mariae".** Edición de Francisco Rodríguez Pascual. Zamora: Semuret, 2007. p. 66.

[12] Ibidem, p. 81-82 e 103-104.

[13] Ibidem, p. 73-74, 92-95 e 97-99.

canônica obteve certa inserção no Reino de Castela, por isso as determinações de Latrão IV, Valladolid e Peñafiel podem ser tomadas em conjunto como um ponto de cruzamento na comparação entre as representações diabólicas dos MIL e do LM. Por outro lado, a concordância e a repetição do conteúdo dos cânones destes três concílios, por um período de quase um século (1215-1302), pode indicar que ao nível do cumprimento das normativas se obteve pouco ou nenhum êxito no reino castelhano durante o século XIII. Na tabela 2, sintetizei o cruzamento comparativo entre as normas conciliares e a representação dos judeus nos MIL e no LM.

Tabela 2 – O tratamento dado aos judeus nos MIL, no LM e nas atas conciliares

Cânones conciliares	MIL	LM
Latrão IV: Proíbe a usura dos judeus onerosa aos cristãos. Eles devem se vestir distintivamente, não aparecer em público no domingo e devem ser castigados por escarnir dos cristãos e celebrar neste dia. Não podem ocupar cargos públicos. Os judeus convertidos devem ser exortados a abandonar seus antigos ritos (can. 67-70).	Mentiroso, falso, traidor e cheio de vícios.	Ímpio, malvado, execrável e odioso ao Senhor.
	Conhecedor de feitiçaria.	Conhecedor de feitiçaria.
	Vassalo do Diabo, que chamava de rei, e confrade dos demônios. Guiado por Satã, fazia o mal com dedicação.	Vassalo do Diabo, que chama de príncipe.
	Mau conselheiro. Empenhava-se em enganar a todos provando o que dizia guiado por Satanás. Por isso, todos cumpriam o que ele dizia.	Mantinha contato com Teófilo, para lembrar-lhe a quem ele devia a recuperação e ampliação do seu prestígio.
Valladolid: Judeus não estão isentos dos dízimos dos bens cristãos em sua posse. Devem usar roupas distintivas (can. 9).	Aproveita-se da confusão de Teófilo.	Aproveita-se da confusão de Teófilo.
	Intermediário na assinatura do pacto com o Diabo.	Intermediário na assinatura do pacto com o Diabo.
Peñafiel: A usura, no geral. Que os bens dos judeus não sejam confiscados deles depois de convertidos (can. 9 e 10).	Antes mesmo do caso de Teófilo, ele já havia matado muitas almas.	Antes do caso de Teófilo, submergiu a muitos no fosso da perdição e na perda da fé.
	Alguns outros casos de demonização. O número de menções a conversões não supera o de hostilidades.	Nenhum outro caso de demonização, a maioria é de conversão judaica.

Contudo, para compreender tudo o que foi apurado nas análises das narrativas e comparações é necessário relacionar os dados com o contexto do período medieval. Durante o medievo, os judeus foram

vistos pelos cristãos com condescendência, pragmatismo ou com hostilidade. Potestades clericais e laicas do século XIII, como o Papa Inocêncio III e o rei de Castela Afonso X, justificavam a tolerância da convivência entre judeus e cristãos, argumentando que eles teriam prestado um testemunho involuntário, documentado no Antigo Testamento, da verdade da religião cristã.[14] Porém, a convivência não deveria se dar em termos igualitários, porque o povo judaico era responsabilizado pela crucificação de Cristo, além de se recusar em aceitar Jesus como messias. Assim, eles situavam-se em uma posição irremediavelmente à margem da *Cristandade*, termo que na Idade Média mesclava os conceitos de civilização e humanidade, circunscrevendo-os na religião cristã.[15] Por isso, a permanência judaica entre os cristãos deveria ser praticada como uma espécie de cativeiro, no qual eles pagariam por este crime, sendo aviltados continua e perceptivelmente.

Logo, toda relação judaico-cristã deveria demonstrar a enfermidade do povo judaico, derivando daí muitas das recorrentes proibições clericais e laicas sobre judeus assumirem cargos públicos, casarem-se com mulheres cristãs ou possuírem escravos desta mesma fé, ou ainda terem que usar sinais distintivos etc. Desta forma, as autoridades medievais procuravam regulamentar o contato judaico-cristão, condenando o uso da violência e as perseguições. Para a Igreja, isto comprometeria o tratamento tolerante, mas aviltante, além de que dificilmente poderia se acreditar na veracidade das conversões forçadas.[16]

Quanto aos reis (e demais poderes laicos), geralmente, os judeus eram colocados sob sua proteção e tidos como parte das suas propriedades, por isso qualquer mal causado a eles seria um dano ao patrimônio real. Mas a proteção dada aos judeus possuía também interesses econômicos. Eles eram necessários pelas atividades comerciais, bancárias e usurárias que desenvolviam, as quais beneficiavam seus protetores por meio dos impostos cobrados sobre elas. A usura era condenada pela Igreja, exceto quando se emprestava a juros para estrangeiros.

---

[14] Cf. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. v.2, p. 40.

[15] Cf. Ibidem, v.1, p. 476 e TRACHTENBERG, Joshua. **The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism**. Skokie: Varda Books, 2001. p. 11-31.

[16] LE GOFF; SCHMITT, Op. Cit., v. 2, p. 41-42.

Desta forma, ainda que se atribuísse mais uma indignidade aos judeus, podia-se permitir que eles praticassem a usura com os cristãos, contanto que os credores não onerassem seus devedores.[17] Contudo, mesmo o cumprimento dessas atividades indignas para os cristãos não costumava ser o bastante para garantir a boa convivência entre judeus e cristãos e, usualmente, fatores econômicos ou as divergências culturais entre os dois grupos faziam que as próprias autoridades, que haviam oferecido segurança e sustento aos judeus, expulsassem-nos e confiscassem seus bens.

Assim sendo, durante o medievo, o povo judaico era religiosamente segregado, mas necessário economicamente, por isso o consideramos como marginalizado pela cristandade.[18] A necessidade de um grupo marginalizado que desempenhasse as atividades comerciais e monetárias diminuiu ao longo da Idade Média Central até desaparecer no início da Modernidade. Nos séculos XII e XIII, a revitalização comercial e o aumento da urbanização no Ocidente Medieval, fez com que o comércio voltasse a ser um setor fundamental da economia, obrigando a Igreja a repensar suas normas de condenação dessas atividades, deixando de considerá-las um pecado tão grave. Desta forma, os judeus passam a ser não só um povo apartado da cristandade, mas também um forte concorrente econômico de alguns dos setores sociais urbanos.[19]

Na Península Ibérica, o antijudaísmo vinha desde o período visigótico[20] e podemos dizer que as representações judaicas dos MIL encontram seu significado nele. Havia uma grande presença de comunidades judaicas na península Ibérica, como mostra o Mapa 3, em anexo, sendo bem provável que o contato judaico-cristão, na maior parte do

---

[17] Ibidem, v. 2, p. 42-43.

[18] Segundo Geremek, quem está à margem da sociedade não poderia estar de fora dela. Para ele seriam quatro os eixos de marginalidade: o econômico; o social (que engloba o político); o espacial ou ecológico; e o cultural (que circunscreve o religioso). Como vimos até aqui, judeus seriam excluídos pelos cristãos nos âmbitos cultural e social, mas eles seriam necessários à sociedade cristã na esfera econômica. Portanto, a situação do povo judaico no medievo cabe dentro do nosso conceito de marginalizado. Cf. GEREMEK, Bronislaw. Marginalidade. *In:* ROMANO, Ruggiero (Coord.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987. 43v., V. 38: Sociedade-Civilização, p. 185-190.

[19] LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1981, *passim*.

[20] Sobre as relações dos visigodos com os judeus ver GONZÁLEZ-SALINERO, Raúl. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. *In:* FERREIRO, Antonio (Ed.). **The Visigoths: Studies in Culture and Society**. Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 1999. p. 123-150.

tempo, fosse pacífico ao invés de violento, seguindo as premissas de tolerância de Agostinho de Hipona, em prol da conversão.[21] No período visigodo, isto geraria uma proximidade entre estes povos, que seria preocupante para reis e eclesiásticos, por causa do proselitismo judaico e das tentativas fracassadas de conversão.[22] Isto explicaria a recorrência de legislações para controlar as relações entre judeus e cristãos, e até as conversões coletivas forçadas,[23] que apenas ajudaram a piorar a suspeição da qual os judeus eram alvos. Porém, em geral, os judeus resistiram ao aculturamento cristão, apesar dos séculos de convívio e das numerosas legislações sobre o contato judaico-cristão que tentaram subjuga-los política, cultural e economicamente. Somado a isto, os moçárabes tradicionalmente acusavam o povo judaico de colaboracionismo com a ocupação muçulmana da Península Ibérica, tomando-os como uma espécie de inimigo infiltrado.[24] Isto é exatamente o que o Judeu vassalo de Satanás é nos MIL e no LM, ele vive na cidade onde Teófilo mora e, de lá, ele opera o mal cumprindo as ordens do seu suserano.

Entre os séculos XI e XIV, em Castela, os judeus ainda eram tolerados pela Igreja e foram financeiramente necessários à Coroa, contando com algum nível de proteção por parte dela.[25] De fato, pode-se considerar que os judeus eram bem próximos da realeza, sobretudo durante o reinado de Afonso X, quando participaram da "Escola de Tradutores de Toledo". Contudo, no mesmo período, gradualmente, o povo judaico vai sendo mais marginalizado até o ponto da demonização. A revitalização urbana e os avanços militares contra os mouros teriam reacendido divergências culturais e econômicas entre cristãos e judeus, culminando em uma série de críticas a proteção real que os

---

[21] Cf. FELDMAN, Sergio Alberto. Reflexões sobre a malignidade dos judeus em Castela Medieval (séc. XIII-XV). *In:* ZIERER, A.; VIERIA, A. L. B.; FEITOSA, M. M. M. (Orgs.). **História Antiga e Medieval – simbologias, influências e continuidades: cultura e poder**. São Luís: Editora UEMA, 2011. p. 457-466.

[22] Cf. SILVA, Leila Rodrigues da. Aspectos da marginalidade na Idade Média em uma abordagem introdutória. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (Orgs.). **História Antiga e Medieval: cultura e ensino**. São Luís: Editora UEMA, 2009. p. 253-266.

[23] Cf. FELDMAN, Sergio Alberto. A monarquia visigótica e a questão judaica – entre a espada e a cruz. **Saeculum – Revista de História**, João Pessoa, n. 17, p. 11-25, jul./dez. 2007.

[24] Cf. CANTERA MONTENEGRO, Enrique. La Imagen del Judío en la España Medieval. **Espacio, Tempo y Forma**, Madrid, Série III, t. 11, p. 11-38, 1998.

[25] Cf. FELDMAN, Op. Cit., p. 459.

últimos recebiam.[26] Por isso, consideramos que a finalidade de Berceo, ao representar um Diabo como rei que tem um vassalo judaico, no Milagre de Teófilo, fosse fazer uma crítica ao contato próximo que a realeza castelhana mantinha com os judeus.

Consideramos que a demonização judaica do LM possa ser compreendida por meio da relação que judeus e franciscanos possuíam com as cidades centromedievais. Na Península Ibérica, conforme as cidades foram se tornando mais importantes, a concentração das comunidades judias peninsulares cresceu proporcionalmente.[27] É provável que a demonização do Judeu no LM fosse uma temática pastoral que visasse à comunicação com alguns grupos sociais urbanos da Castela medieval que já viam concorrentes econômicos entre o povo judaico.

Contudo, os frades menores também davam atenção especial à conversão dos judeus na sua missão de pregação. Acreditamos que, em Castela, eles também tenham se empenhando nisso porque, como se pode observar comparando os Mapas 1 e 2, eles coabitavam as mesmas cidades, incluindo Zamora.

Mapa 1 – Sinagogas Hispânicas[28]

[26] Cf. Ibidem, *passim*.

[27] Cf. Cf. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. v.2, p. 47.

[28] Ambos os mapas foram retirados de UBIETO ARTETA, Agustín. **Génesis y desarrollo de España, II. Diapositivas.** Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 1984. (Colección Materiales para la clase, nº 3, vol. 2) 1 atlas. Escalas variam.

Além disso, vimos que no conjunto das representações judaicas do LM, só uma narrativa demonizava os judeus, enquanto outras três apresentavam-nos como convertidos em seus desfechos. No pensamento franciscano, converter-se significa "afastar-se do pecado" por meio da penitência,[29] que é justamente a situação contada no milagre de Teófilo do LM. De fato, este não é o caso do feiticeiro e nem de outros judeus em algumas das demais narrativas do LM, mas as representações judaicas paradoxais do LM acompanham as contradições da situação do povo judaico na Península Ibérica medieval. Todavia, apesar da demonização do Judeu do milagre de Teófilo, elas deixam transparecer uma significativa abertura a possibilidade de conversão decorrente de seu caráter franciscano.

Mapa 2 – Dominicanos e Franciscanos
a começos do séc. XIV

Em vista de tudo o que foi exposto até aqui, pode-se perceber que a demonização dos judeus em ambas as hagiografias, ora discordava,

[29] Cf. CAROLI, Ernesto (Org.). **Dicionário franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 101.

ora concordava com as concepções medievais sobre como lidar com a relação judaico-cristã tanto no Ocidente em geral, como também na Península Ibérica. O que ditou esta variação foram os interesses específicos dos autores, consoantes com as relações institucionais dos locais sociais de redação das narrativas. Contudo, embora extrapolassem as normativas conciliares contemporâneas as representações judaicas dos MIL e do LM, faziam isso sem desrespeitar as determinações conciliares tanto da Cúria romana como da Igreja Castelhana do século XIII.

A RECEPÇÃO DO MILÊNIO NO *EXPOSITIO IN APOCALISIM* DE JOAQUIM DE FIORE

Valtair Afonso Miranda
(Doutorando - UFRJ/PPGHC/PEM)

Joaquim de Fiore

Joaquim de Fiore nasceu em Célico, na Calábria, sul da Península Itálica, em 1135, e morreu em 1202.[1] Seu pai fazia parte da corte normanda da Sicília,[2] em Palermo, e levou seu filho ainda cedo para lá.[3] Em 1167, aparentemente envolvido em uma atividade para o Rei William I, seguiu na direção de Constantinopla,[4] mas logo a deixou e partiu numa peregrinação para Jerusalém. O motivo que o levou a deixar a carreira na corte[5] e iniciar uma peregrinação não é conhecido.

Após retornar para a Península Itálica, entre 1168-1170, Joaquim vagou pela Calábria, inicialmente como eremita, em seguida como pregador itinerante. Finalmente, foi ordenado no mosteiro beneditino de Corazzo (1171). Não demorou muito e se tornou abade (1178), assumindo como uma de suas principais metas, a partir de então, a

---

[1] POTESTÀ, Gian Luca. **Il tempo dell' Apocalisse**: vitadiGioacchino da Fiore. Roma: Laterza, 2004. p. 24-35.

[2] Seu pai era Mauro, o Notário, e exercia uma atividade burocrática na corte de Rogério II.

[3] Os normandos se estabeleceram no sul da península itálica e na Sicília no século XI, inicialmente como mercenários a serviço das cidades italianas, mas acabaram assumindo o controle político e implantaram na região governos com considerável importância no Ocidente. Cf. TAKAYAMA, Hiroshi. Law and monarchy in the South. *In:* ABULAFIA, David (Org.). **Italy in the Central Middle Ages – 1000-1300**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 58-81. Também AFFLECK, Toby. Joachim of Fiore. **Access History**, v. 1, n. 1, 1997. p. 45.

[4] Apesar de Rogério II ter realizado campanhas contra o Império Bizantino, após sua morte, em 1154, o novo rei normando William I, com controle efetivo sobre a Sicília e Calábria, e forte influência sobre as cidades do restante do sul da península itálica, acordou uma paz com o Imperador Bizantino. Durante seu governo, as relações entre os dois governos foram pacíficas, com intensas trocas comerciais, pelo menos até 1185, quando os conflitos recomeçaram.

[5] Uma promissora carreira, segundo TRONCARELLI, Fábio. **Gioacchino da Fiore**: lavita, ilpensiero, le opere. Roma: CittàNuova, 2002. p. 17.

inserção de seu mosteiro numa ordem mais severa. Seu encantamento com a reforma gregoriana e um acentuado ascetismo o aproximaram da Ordem Cisterciense, cujo nome mais marcante tinha sido Bernardo de Claraval (1090-1153). A reforma gregoriana foi um movimento de renovação eclesiástica dos séculos XI e XII, encabeçado por uma série de papas com fortes vínculos monásticos. Teve início com o papa Leão IX (1049-1054), mas recebeu seu nome do papa Gregório VII (1073-1085), em função de seu destaque como reformador. O mosteiro que parece ter ditado as novas regras e alimentado os ideais reformadores foi o de Cluny, de onde saiu Leão IX. Fundado em 910 por Guilherme d´Albernia, os pregadores cluniecenses se levantaram contra costumes que estariam destruindo a Igreja Católica, como a simonia[6] e o casamento do clero. Além disso, os reformadores afirmavam a independência absoluta da Igreja do poder secular. A abadia de Cister, por sua vez, foi fundada em 1098 na região da Borgonha por Roberto de Champagne, que deixou a ordem de Cluny por entender que ela já havia relaxado os ideais da reforma. A ênfase dessa nova ordem era na observação rigorosa da regra de São Bento, com acentuação do ascetismo e do rigor litúrgico. Parece que foram justamente estes dois elementos que chamaram a atenção de Joaquim para a ordem de Cister.

Em 1183, ele deixou Corazzo e iniciou uma viagem para Casamari, sul de Roma, na tentativa de negociar a transferência. Ele permaneceu cerca de um ano neste lugar. No fim do período, em 1184, encontrou-se com o papa Lúcio III para interpretar uma profecia encontrada em Roma entre os documentos do Cardeal Matias de Angers. É provável que Joaquim tenha sido convidado a fazer essa exposição diante do papa como um teste para seus dotes espirituais, e, como resultado, recebeu encorajamento papal para seus projetos literários.[7]

Segundo o próprio Joaquim, durante o período em que esteve em Casamari, teria recebido, por revelação divina, um novo método de leitura dos textos sagrados e uma nova concepção histórica da humanidade. Apesar destes relatos de experiências visionárias, o abade não se considerava propriamente um profeta. Seus textos eram, formalmente,

---

[6] Compra e venda de cargos religiosos.

[7] REEVES, Marjorie. **The influence of prophecy in the Later Middle Ages**: a study in Joachimism. London: UniversityofNotreDame Press, 1993. p. 4.

um tipo de exegese medieval da Bíblia.[8] A novidade de Joaquim, entretanto, estava na forma como ele se debruçava sobre os textos bíblicos e os relacionava com a história. Ele o fazia por meio da Concórdia, método que consistia em encontrar tipos e antítipos na Bíblia e na história. Usando recorrente e consistentemente a Concórdia, ele varreu o Antigo e o Novo Testamentos na busca pela estruturação da história, com o objetivo de organizar o passado, o presente e o futuro.

O recurso da tipologia como uma estratégia hermenêutica já era bem conhecido na Idade Média. Por esse método, lia-se o Antigo Testamento a procura de paralelos do Novo Testamento. Estes paralelos poderiam ser personagens, eventos ou instituições que deveriam se repetir nos dois testamentos, não necessariamente em semelhança restrita, mas com papéis e funções análogos na história de cada testamento canônico. Assim, o intérprete poderia entender que se havia um "Davi"[9] no primeiro testamento, deveria haver outra figura no Novo Testamento que tivesse função parecida dentro do projeto divino. Um era o tipo; o outro era o antítipo.

Joaquim se apropria do método tipológico e o amplia, utilizando a história como se fosse mais um testamento. Desta maneira, um personagem, um evento ou uma instituição que aparecia no Antigo Testamento, poderia ser encontrado no Novo Testamento, e deveria ser localizado também na história. Se houve um Davi no primeiro Testamento, outro haveria no Novo Testamento, e um terceiro se levantaria em algum momento da história. Como aconteceu um êxodo do Egito na história do povo de Israel, haveria um êxodo semelhante no Novo Testamento, e outro análogo relacionado com a Igreja em algum momento da história da humanidade. É isso que Joaquim chamou de Concordia, um método que não apenas interpreta textos bíblicos, mas também a história.

Apesar de ter alcançado vitória no projeto de levar o mosteiro de Corazzo para a ordem Cisterciense, Joaquim o abandonou em 1189.

---

[8] Conferir uma descrição deste gênero em PARMEGIANI, Raquel de Fátima. Leituras medievais do Apocalipse: Comentário ao Beato de Liebana. **Estudos de Religião**, v. 23, p. 107-125, 2009.

[9] Um dos principais personagens do Antigo Testamento e que foi o segundo rei da nação de Israel (1010-970 a.C.).

Aparentemente, ele entendia que a posição o atrapalhava na sua missão de preparar as pessoas para a chegada de uma nova Era, ou chegou à conclusão que a Ordem Cisterciense não era ascética o suficiente para suas aspirações religiosas. Deixando o mosteiro, retirou-se para uma região isolada do Monte Nero, segunda maior elevação da planície de Sila, região central da Calábria, com quase dois mil metros de altitude. Como muitos foram atrás de Joaquim, logo surgiu a necessidade de fundar ali uma casa religiosa, dando início à Abadia de São João de Fiore, tendo como patrono João Batista.[10]

Joaquim faleceu em 1202 cercado apenas por seus discípulos mais próximos, apesar de sua fama já ter se espalhado por quase todo o Ocidente. Era conhecido e respeitado no Império Germânico, na França, na Inglaterra e, dentro do possível, em Roma.

A recepção do Apocalipse

Na base do projeto milenarista de Joaquim, radicalmente novo em relação às expectativas cristãs tradicionais, estava uma leitura peculiar da obra de João de Patmos. O abade Joaquim definiu o Apocalipse de João como a chave de leitura da sua Concórdia dos Testamentos canônicos e da história. Por meio da leitura das visões e da narrativa apocalíptica, Joaquim concebeu seu método e um conceito de história que chegou a alcançar grande impacto no ocidente, não apenas em contexto religioso, mas também em esferas sociais, filosóficas e políticas.

O milênio, como descrito no Apocalipse, evidencia um forte conflito entre João e a sociedade romana, conflito esse que o leva à prática e defesa do isolamento social. Joao se recusa a viver "neste mundo" e espera pela inauguração de um "outro mundo" no tempo do milênio. O milenarismo joanino, assim, se constitui numa crítica radical das representações sociais promovidas pelo Império Romano.

Quando o milênio do Apocalipse foi apropriado por Joaquim, no seu *Expositio in Apocalypsim*, ele ainda carrega elementos de crítica social, mas adaptados à nova situação. A sociedade do tempo de Joaquim está cristianizada, o que impede o abade de demonizá-la linearmente.

---

[10] WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore**: a Study in Spiritual Perception and History. Bloomington: Indiana University Press, 1983. p. 5.

Ele também aguarda um "outro mundo" sobre a terra, mas adaptado às novas estruturas eclesiásticas. Este "outro mundo" de Joaquim se estrutura em termos monásticos, sob a inspiração da reforma gregoriana, o que torna sua crítica, deste modo, voltada essencialmente contra a Igreja Católica enquanto instituição.

Isto se evidencia pela comparação entre a visão de Joaquim e a de João quanto ao caráter da presente situação histórica. Joaquim é mais otimista que João. O profeta de Patmos não espera nada de bom pela frente antes da *parousia*.[11] Tudo o que ele aguarda da história é morte e violência. O abade de Fiore, entretanto, constrói uma expectativa que o leva a imaginar a superação do tempo presente numa época de ouro, dirigida pela terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo.

Joaquim escreveu seus comentários sobre o Apocalipse durante duas décadas. Sua meditação sobre a obra de João, portanto, foi lenta e contínua. Na edição das Juntas de Veneza de 1527, um comentário curto figura como uma introdução ao comentário mais extenso. O curto é intitulado *Praephatiosive líber introductorius in expositionemApocalipsis*. O longo, por sua vez, *In expositioneApocalipsis*. Estes comentários não apresentam diferenças quanto ao conteúdo. Tudo o que se fala no *Liberintroductorius* se encontra no *Expositione*. O que varia é apenas a extensão dada aos temas.[12]

Entretanto, mesmo partindo de João, Joaquim diverge fortemente quanto à natureza da intervenção divina na história. O profeta de Patmos descreve uma história que caminha de forma contínua na direção de uma grande perseguição escatológica. Não há nenhum otimismo nem boa notícia para os tempos que se seguem. O mal, a injustiça, a violência irão se acentuar até a instauração da maior de todas as perseguições: a perseguição das "bestas do Dragão". Para João, essa perseguição iria irromper em um prazo muito curto. Estas bestas, que no Apocalipse representam o Império Romano e sua estrutura ideológica, irão matar todos os seguidores de Jesus.

---

[11]Termo utilizado para falar do retorno de Jesus, no final dos tempos, em categorias exaltadas.

[12]Para uma síntese comparativa dos dois comentários, conferir a introdução de Andrea Tagliapietra em GIOACCHINO DA FIORE. **Sull´Apocalisse.** Introdução e tradução de Andrea Tragliapietra. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 79-84.

Segundo João, quando a morte dos mártires tiver acontecido, então, e somente então, Deus interviria na história, através de um "guerreiro celestial", que mataria as bestas e seus seguidores. Com as bestas mortas, o "guerreiro celestial", representação de Jesus como exaltado em termos poderosos pelo próprio Deus, ressuscitaria os fiéis martirizados e inauguraria um reino paradisíaco na terra que duraria mil anos. Somente então é que a história terminaria com o juízo final e a descontinuidade desta realidade na direção daquilo que o profeta de Patmos chamou de "Nova Jerusalém".

O abade também espera um período paradisíaco na terra, antes do final dos tempos. Mas no milenarismo de Joaquim, a figura central não é mais Jesus. Mesmo tendo Jesus em categorias ainda mais elevadas que o próprio João,[13] Joaquim não o tem como o fim da história, e sim o seu centro. Para isso ele introduz a noção de intervenção trinitária na história. Segundo o abade, a Trindade se revela na história e o faz de forma tão direta que a dirige através das características peculiares de cada pessoa divina. Isso dá à história uma visão de progresso contínuo, e não de queda contínua. A história se desenvolve da revelação do Pai na primeira Era, passando pela revelação do Filho, na segunda Era, até culminar na revelação do Espírito, na Terceira Era.

O milenarismo de Joaquim não é um milenarismo do Jesus exaltado na terra realizando um governo com os mártires ressuscitados. No esquema do abade, não é o Filho a esperança dos fiéis, e sim o Espírito. O tempo do Filho já estava passando, e o que se seguiria era muito melhor. O reino do Espírito é melhor do que o reino do Filho, porque lhe sucede e ultrapassa. Esse reino do Espírito iria irromper na história para transformar as pessoas e instituições dentro da história, bem como as relações entre essas pessoas.

A história para Joaquim de Fiore, então, tem relação com a Trindade, e apresenta um caráter dinâmico e progressivo. Jesus é o centro da história, mas não o seu ápice. O ápice está no final, na etapa exclusiva do Espírito.

---

[13] Jesus, para Joaquim, é a segunda pessoa da Trindade. Já para João, Jesus não é uma figura divina, mas um homem exaltado por Deus em categorias celestiais. João o chama de Filho do Homem, Guerreiro Celestial; mas Joaquim o tem como o Filho, dentro da estrutura divina de Pai, Filho e Espírito Santo.

João descreve um período de paz para após o segundo advento de Jesus. Sem Jesus não haveria paz na terra, nem reinado dos martirizados, nem inversão escatológica, nem vitória sobre o anticristo. O milênio, assim concebido, era um parêntese entre o segundo advento de Jesus e o final da história. Um parêntese que duraria mil anos. Para o abade, entretanto, este período de paz na terra não demandava o segundo advento de Jesus. Ou melhor, seria um advento de tipo diferente. Em vez do Filho retornar para trazer a felicidade para a história, seu tempo iria terminar para dar vez ao Espírito, e somente então, debaixo exclusivamente do controle histórico do Espírito, a humanidade experimentaria a paz. Há um lugar para o segundo advento do Filho também nas expectativas de Joaquim, mas para terminar a história, e não para dentro da história. Quando o Filho retornar, a história termina, o mundo acaba.

Olhar a história como uma sucessão de períodos não era novidade. A peculiaridade de Joaquim, entretanto, foi aplicar um direto envolvimento das três pessoas divinas em cada época correspondente, de forma que as épocas refletissem o caráter e a natureza da Trindade (Pai, Filho e Espírito).

Tanto João quanto Joaquim têm uma comunidade material em vista quando concebem seu milenarismo, e não uma sociedade transcendental ou celestial. Há algum tipo de trabalho nesta comunidade, mas não há ganho pessoal. Arranjos políticos e sociais, só através de performances espirituais. Esta esperança representa o último desenvolvimento da vida durante a história. João a imaginou como um reino onde Jesus e os mártires ressuscitados fossem os governantes. Joaquim a descreveu como uma evolução da instituição monacal, intitulando-a de "nova ordem pertinente ao Terceiro Status, à semelhança da Jerusalém Celestial".

"ARCHA TESTAMENTI": A PREGAÇÃO FRANCISCANA NA LEGENDA ASSÍDUA DE ANTÔNIO DE PÁDUA

Victor Mariano Camacho[1]
(Mestrando – PEM/PPGHC/UFRJ)

A presente comunicação tratará de algumas considerações da pesquisa em desenvolvimento no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em nosso trabalho, temos por objetivo central discutir, por meio de um estudo comparativo, a construção da santidade no movimento franciscano a partir da escrita hagiográfica produzida entre os anos de 1227 a 1241, à luz do contexto político e social vivido pela Ordem dos Frades Menores e a Igreja Romana no início do século XIII. Logo, neste trabalho, pretendemos expor algumas considerações acerca da relação entre pregação e santidade presente na *Vita Prima di S. Antonio*, também conhecida como *Legenda Assídua.* O texto em questão é de autoria anônima e narra a vida do frade Antônio de Pádua, canonizado pelo papa Gregório IX no ano de 1232.

Segundo as informações fornecidas por Frei Marcos de Lisboa,[2]Antônio, nasceu no reino de Portugal em uma família nobre da cidade de Lisboa. Seu pai tinha o nome de Antônio Martins de Bulhões e sua mãe, Thereza. Ao ser batizado recebeu o nome de Fernando Martins de Bulhões. Na infância, por ter nascido em uma família abastada, deu início a sua formação intelectual na escola episcopal de Lisboa, onde aprendeu a ler e escrever através dos salmos, além de noções de matemática, gramática, astronomia, dentre outras disciplinas. Tendo

---

[1] Esta comunicação traz algumas das considerações levantadas na pesquisa de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro que conta com o financiamento da CAPES (Coordenação de Apoio Pessoal de Nível Superior), vinculada ao Programa de Estudos Medievais no âmbito do projeto de pesquisa "Hagiografia e história: um estudo comparativo da santidade" sob a orientação da professora Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva.

[2] LISBOA, Marcos de. **Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphius Padre San Francisco**. Portugal, impresso em 1586. p. 163.

optado posteriormente, pela vocação sacerdotal e religiosa,[3] Fernando ingressou na Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho no mosteiro de São Vicente de Lisboa.

Já na Ordem de Santo Agostinho, o jovem solicita transferência para a abadia de Santa Cruz em Coimbra, o que lhe é concedido pelo seu prior. No novo mosteiro o religioso deu continuidade a seus estudos, sobretudo em teologia e filosofia, além da leitura de obras dos Santos Padres da Igreja, da Sagrada Escritura e dos filósofos da Antiguidade. Foi ali onde também, onde teria tido o primeiro contato com os frades de São Francisco.

Quanto a entrada do santo no movimento franciscano, segundo Vergílio Gamboso,[4] os Frades Menores chegaram à Portugal com a doação da ermida de Santo Antão pela rainha Urraca, localizada próximo à cidade de Coimbra. Um dos projetos dos religiosos que haviam chegado à região era de realizar uma missão no Oriente entre sarracenos. Logo cinco frades foram mortos no Marrocos, porém antes do episódio, teriam passado rapidamente pelo mosteiro de Santa Cruz em seu caminho para a Terra Santa, onde foram recebidos por Fernando. O testemunho dos franciscanos teria então levado Fernando a ingressar na Ordem dos Frades Menores por volta do ano de 1220, mudando seu nome para Antônio, tendo feito um breve noviciado em Portugal.

Após uma tentativa frustrada de missão no Marrocos, o frade retorna à Itália, onde após o capítulo geral de 1221, foi enviado a um eremitério em Romagna. A formação intelectual de Antônio e seu dom para pregação eram desconhecidos na Ordem até o ano de 1222, quando em uma ordenação de Frades Pregadores e Frades Menores em Forli, por solicitação do superior local, o frade teria pregado durante a missa.

A partir de então, o santo acaba sendo enviado em missões de pregação, a começar pela França, onde, segundo Lisboa,[5] teria pregado e convertido os hereges de origem cátara, depois em Romagna e Roma. Em seguida, foi nomeado Ministro Provincial na região da Lombardia.

---

[3] SOUZA, José Antônio C. R. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 97.
[4] GAMBOSO, Vergílio. **Vida de Santo Antônio**. São Paulo: Santuário, 1994. p. 33 – 42.
[5] LISBOA, Op. Cit., p. 164 – 166.

Terminado o seu mandato, foi liberado de outras funções pelos seus superiores para que dedicasse seu tempo inteiramente à pregação.[6] Seus últimos anos de vida e de trabalho pastoral se deram na cidade de Pádua ao norte da Itália.

Tendo morrido, segundo a tradição, no dia 13 de junho de 1231. O frade foi reconhecido como santo por parte da Igreja em um intervalo de tempo extremamente curto; em menos de doze meses após a sua morte, o então papa Gregório IX celebra a cerimônia de canonização no dia 30 de maio de 1232, na festa de Pentecostes, na cidade de Perúgia.

Uma das explicações dadas em relação à rapidez com que Antônio foi canonizado pela Igreja é a hipótese defendida por André Vauchez:[7] segundo o medievalista, a partir do século XIII, com a inauguração de uma nova concepção de santidade e com os novos critérios para a canonização de santos estabelecidos pela Santa Sé, o "servo de Deus" deveria ser reconhecido primeiramente pelas suas virtudes antes de seus supostos milagres. As virtudes esperadas pela Cúria Romana eram de que o candidato tivesse colaborado com as necessidades da Igreja, vivendo em humildade e defendido a fé católica, o que explicaria não só a canonização de Antônio, mas também a política peculiar adotada pela Cúria Romana quanto à canonização de santos vinculados a ordens mendicantes.

Sendo os dominicanos e os franciscanos, a partir de meados de 1220, os grandes colaboradores do papado em sua política de centralização e reforma eclesiástica, sobretudo no combate a heresia, apenas a pregação destes religiosos não seria eficaz para levar a cabo tais projetos. Era necessário que a Igreja apresentasse modelos de santidade a serem venerados e imitados pelos fiéis, cujas virtudes estivessem de acordo com suas diretrizes centralizadoras.

A canonização de religiosos, especialmente daqueles vinculados as ordens mendicantes, leva ao surgimento da produção hagiográfica nestas novas instituições, ou seja, textos que narrassem a vida e os feitos dos santos em questão. Sabemos que a função da hagiografia, antes

---

[6] GAMOSO, Vergílio, Ibidem, p. 55-58, p. 90 – 97.

[7] VAUCHEZ, André. **La sainteté em Occident aux derniers siècles Du Moyen Age**. Rome: École français de Rome, 1994. p. 39 – 68.

de apresentar fatos contundentes da vida do seu protagonista, procura apresentar uma narrativa sobrenatural de cunho moral, enaltecendo as virtudes do santo, elevando sua experiência do campo humano para a esfera sobrenatural.[8] Neste sentido, as hagiografias produzidas por autores vinculados às ordens mendicantes apresentavam certas peculiaridades.

Angeles García de La Borbolla[9] defende que a natureza da ordem dos Frades Menores e dos Pregadores de uma vida apostólica itinerante, sobretudo no que diz respeito à pregação, exigia um zelo teológico e formação intelectual, pela necessidade de argumentos consistentes frente à heresia. A pregação dos frades mendicantes valorizava a catequese através da palavra e também pelo exemplo de ícones ligados à estas ordens.

Para Borbolla, a hagiografia mendicante estaria estreitamente ligada ao ofício da pregação;[10] os textos escritos em prosa seriam utilizados em sermões, tendo um caráter popular, mais próximo da realidade dos fiéis, sem perder seu objetivo de cunho exortativo e moralizante. A elaboração de uma hagiografia, após a canonização, representaria a intenção clara de propagar não somente o culto ao santo, mas também a ordem a qual era vinculado.[11]

A primeira hagiografia produzida sobre a vida de Antônio de Pádua, a *Legenda "Assídua"*, seria provavelmente um destes casos. De acordo com Vergílio Gamboso,[12]a obra teria sido escrita em 1232, no contexto de pós-canonização de Antônio. Trata-se de um texto breve

---

[8] Cf. CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**, 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 242 – 244.

[9] GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. Algunas consideraciones sobre La predicación medieval a partir de La hagiografía mendicante. **Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, Huelva, n. 1, p. 57-82, 2011.

[10] Apesar de grande parte das hagiografias produzidas pelas ordens mendicantes possuírem um forte apelo a pregação, acreditamos que a autora fez uma análise generalizante concentrando seu estudo em hagiografias dominicanas sem se voltar para a extensa produção hagiográfica franciscana que na primeira metade do século XIII até o século XIV, não fazia apelo a pregação e nem mesmo as diretrizes doutrinais da Igreja Romana.

[11] Ibidem, p. 61

[12] GAMBOSO, Vergílio. Introduzione; *In:* **Vita Prima di S. Antonio, o "Assidua" (c. 1232).** Pádua: Messagero, 1981. p. 10.

destinado para o uso litúrgico ou mesmo para a leitura pública em comunidades conventuais.

A redação desta obra ocorreu após a deposição do então ministro geral Frei Elias de Cortona.[13] Esta mudança de governo inaugura uma fase nova do movimento franciscano, que se tornará cada vez mais clericalizado. Desta forma, alguns elementos como a liturgia, a pregação e a confissão passaram a ter maior peso, elementos que estão presentes na *Assídua*.

Apesar de não ser possível identificar seu autor, no prólogo da hagiografia lê-se:" *Levado por insistente pedido dos irmãos e incitado pelo merecimento da salutar obediência, houve por bem escrever a vida e os atos do beatíssimo padre e nosso irmão António*".[14]A partir deste fragmento, é possível considerar que o texto não se trata de uma iniciativa particular, mas conjunta dos membros do movimento franciscano, entendendo, aqui, sobretudo os frades que ocupavam funções de governo, no intuito de perpetuar a memória do santo.

O autor em seu prólogo chama Antônio de *fratris nostri,* o que nos permite constatar que era um frade menor. O hagiógrafo afirma que, apesar de não ter sido testemunha ocular dos fatos narrados e nem

---

[13] Frei Elias de Cortona foi instituído ministro geral da Ordem dos Frades Menores com a morte de Frei Pedro Catani, que havia assumido o governo da ordem, após a renúncia de Francisco de Assis, no capítulo em 1221. Elias era irmão leigo, ou seja, não era sacerdote, mas seu governo foi marcado por constantes tensões políticas. Sua deposição foi promovida pelo partido dos clérigos, que o acusou de destinar ofícios e cargos aos irmãos leigos, que, segundo a concepção destes frades, eram inúteis para a ordem, como se vê na crônica de Frei Salimbene de Adam de Parma: "A segunda culpa de Frei Elias foi que recebeu na Ordem muitas pessoas inúteis. Morei no convento de Sena dois anos e havia aí vinte e cinco irmãos leigos; estive quatro anos em Pisa, e havia bem uns trinta. Mas pode ser que o Senhor tenha querido isso por muitas razões. (...) A terceira culpa de Frei Elias foi que promoveu aos cargos da Ordem pessoas que não eram dignas. Constituiu guardiães, custódios e ministros irmãos leigos, coisa verdadeiramente absurda, porque havia na Ordem uma abundância de bons clérigos..." Cf. SALIMBENE DE ADAM DE PARMA. Crônica, disponível em www.procasp.org.br. Acesso em 8 de maio de 2013, cap. 22 – 24.

[14] VIDA PRIMERA DE SANTO ANTÔNIO: também denominada "Legenda Assídua". *In:* **Fontes Franciscanas III: Santo Antônio de Lisboa.** Braga: Editorial Franciscana, 1996. Disponível em: http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/, acessado em 10 de julho de 2013. (Doravante Assídua) O texto em latim que usamos para este estudo é o da edição de Vergílio Gamboso: "Assidua fratrum postulatione deductus nec non et obedientiesa lutaris fructu provocatus, ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, vitam et actus beatissimi patris ac fratris nostri Antonii (...)". **VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua"** (c. 1232). Edizioni Messagero: Pádua, 1981. p. 271.

da trajetória do santo, teria elaborado a vida de Antônio por meio de testemunhos do bispo de Lisboa e de outros homens católicos. O texto é composto ao todo de 29 capítulos.

Voltando-se para a questão da pregação e de sua relação com a santidade de Antônio, através de um primeiro levantamento de termos presentes no texto ligados diretamente a questão, sublinhamos que o termo *"predicationes"* (pregação) ou mesmo *"predicare"* (pregar) é mencionado 11 vezes ao longo da obra, por outro lado, o ato de pregar é exposto a partir de outros termos, como *"verbum"*(palavra), *"sermonum"* (sermão). A ação de Antônio como pregador é relatada precisamente nos capítulo 8, 9, 10, 11 e 13, estes trechos resumem a trajetória do santo na Ordem dos Frades Menores, pois, nos capítulos anteriores, é narrado seu nascimento, o tempo que fora cônego regular e sua entrada na Ordem dos Frades Menores. Já, a partir do capítulo 16, a narrativa concentra-se na morte e nos milagres realizados pela sua intercessão.

Observa-se, também uma lacuna no relato sobre a vida do santo como o período passado na França, bem como sua vivência no seio da Ordem e seu comparecimento ao capítulo das esteiras em 1221. Logo, o texto dá um salto de cerca de sete anos. Ao longo da fonte, a ação de Antônio como pregador ocorre em meios distintos: primeiramente, no capítulo 8, na cidade de Forli em uma ordenação presbiteral de frades franciscanos e dominicanos. No capítulo 9, na cidade de Rimini na região de Romagna, ao Norte da Itália, cenário de uma pregação aos hereges da região. No capítulo 10, é relatada a pregação em Roma, diante do papa e do colégio de cardeais. A atividade pastoral de Antônio termina na cidade de Pádua, local de sua morte. A narrativa das pregações nesta localidade encontra-se nos capítulos 11 e 13. Um fator curioso é que sua pregação na maior parte das passagens, com exceção de Roma, tem lugar na região da Itália Setentrional um local de grande efervescência de movimentos heréticos de origem cátara.[15]

O texto atribui alguns adjetivos e características à pregação do santo. O termo empregado com maior frequência é *"humilitatis"*

[15]Na região da Itália Setentrional, de acordo com Patrick Gilli, o papado havia empreendido por alguns anos missões, sobretudo coordenadas por frades dominicanos, afim de, dissolver os focos de heresia que eram constantes na região. Cf. GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval**. São Paulo: Unicamp 2011. p. 51.

(humildade), que se contrapõe à *"scientia"* (ciência). O santo, provavelmente era um intelectual em sua época, todavia, o autor da *Assídua* procura enfatizar que Antônio, ao pregar, usava de simplicidade e brevidade, como se vê nos versículos 5, 6 e 7 do capítulo 8. Nos dois trechos em questão, o autor faz uma explícita oposição ao modelo de pregação pautado no intelecto e na erudição, utilizando os termos *simpliciter* (simplicidade) e *brevi sermonis* enfatizando o caráter humilde da pregação do religioso.

No relato da ordenação em Forli, por exemplo, Antônio, ao pregar durante a cerimônia, utilizou-se da inspiração divina e da memória ao invés de livros. Antônio possuía, segundo o texto "*eloquii mistici*",[16](linguagem mística), no versículo 9, é empregado o novamente o termo "*humilitatis*" reiterando o caráter simples da pregação do santo.

Os adjetivos e termos empregados pelo autor em relação à pregação de Antônio nos remetem ao capítulo IX Regra Bulada da Ordem dos Frades Menores de 1223, no qual são estabelecidos os critérios necessários para que um religioso desempenhasse o ofício de pregador. Segundo o documento, os frades só poderiam pregar em dioceses com a autorização do bispo local. Além disso, tal ofício deveria ser autorizado pelo ministro geral da fraternidade após o exame do candidato. A Regra ainda advertia que os frades "*ao pregarem deveriam dirigir-se ao povo com uma linguagem ponderada e piedosa, pois o próprio Senhor quando veio a terra usou de palavra breve*".[17]Afirmando que Antônio, ao discursar, utilizou sua memória ao invés de livros, ou mesmo que não se utilizava do conhecimento dos filósofos, o autor da Assídua acaba por elucidar um dos princípios estabelecidos pela regra, que é de uma pregação edificante breve e de caráter devocional, ao invés de prezar pela erudição.

Outra característica atribuída à pregação do santo na Assídua é a suposta capacidade de edificação espiritual daqueles que ouviam suas palavras, primeiramente, porque a pregação de Antônio teria inspiração divina, como se vê no versículo 7 do capítulo 8, onde se diz que a

---

[16] Assídua, ibidem, p. 315

[17] **Regra Bulada da Ordem dos Frades Menores.** Disponível em: http://www.editorialfranciscana.org/portal/index.php?id=5661. Acesso em 20 de abril de 2013.

pena do Espírito Santo teria atingido a língua de Antônio, tendo levado à edificação dos frades presentes.[18]

Outro elemento destacado pelo autor é a aprovação eclesiástica quanto à pregação do frade. No capítulo 10, depois de ter pregado na Cúria Romana, perante os cardeais e o papa, Gregório IX, que governava a Igreja No período em questão, chama Antônio de *"Archa Testamenti"*, fazendo alusão a Arca da Aliança presente no capítulo 25 do livro do Êxodo. A utilização deste símbolo do Antigo Testamento é nada mais que uma confirmação do papa de que Antônio prega de acordo com as "verdades de fé", das leis da Igreja e das Sagradas Escrituras, zelando, assim pela ortodoxia católica.[19]

Para a análise destes trechos, contamos com as considerações de Marie-Anne Paolo Beaulieu.[20]Segundo a autora, uma das características da pregação dos religiosos mendicantes era proferir um sermão ao povo em vernáculo, sem deixar de seguir as diretrizes da Igreja, onde se prescrevia que a pregação teria por objetivos levar a um encorajamento dos fiéis para a vivência de uma vida sacramental regrada, sobretudo no que toca ao Batismo, à Eucaristia e à Confissão. A pregação teria por objetivo afastar os fiéis da doutrina difundida pelos movimentos heréticos, que mesmo sem o aval do papado, proferiam discursos simples, sem o apelo intelectual predominante até então.

O frade capuchinho Lázaro Iriarte[21] destaca que a pregação ganhará peso cada vez maior na ação pastoral dos Frades Menores, sobretudo a partir de 1227, pois os mesmos passam a atender a uma necessidade da Cúria Romana em promover uma estratégia eficaz de combate e contenção da heresia.

Posteriormente, dando continuidade na narrativa da *Legenda Assídua*, no capítulo 13, estando Antônio já em Pádua, em um de seus

---

[18] Assídua, cap. 8: "Cum que cala musille Sancti Spiritus, - lingua, loquor, ipsius - luculenta satis expositione ac brevi sermonis compendio multa prudenter disseruisset, stupenda fratres admiratione perculsi, intentis auribus pero rantem virum unanimiter intendebant."

[19] Assídua, cap. 10, p. 324-325.

[20] BEAULIEU, Marie-Anne Paolo. Pregação. *In:* LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2009. p. 367 – 376.

[21] IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. p. 167

sermões durante o tempo da Quaresma, pessoas de outras cidades, castelos ou vilas vizinhas acorriam para o local; segundo o texto, tratava-se de nobres, cavaleiros e damas, jovens e idosos, que se dirigiram ao local durante a noite, afim de, ouvir o frade falar. No versículo 6, é destacado que o próprio bispo de Pádua, com todo o seu clero, teria comparecido ao "evento", pois o prelado tinha o santo como exemplo para a sua diocese. O número de ouvintes dado pelo autor é de trinta mil, o mesmo garante que todos os presentes permanecerem em silêncio durante todo o tempo em que o santo proferia seu sermão, mantendo sua atenção nas palavras de Antônio, o número elevado de ouvintes e sua disciplina durante a exortação do santo, a nosso ver, representam mais um elemento de valorização da pregação de Antônio.

Percebemos ao longo da narrativa acerca do pregação na *Legenda Assídua*, a presença dos mais variados setores da sociedade. Em um primeiro momento o santo prega a frades, dentre os quais clérigos; depois aos hereges; depois perante o próprio papa e a Cúria Romana, e, em seguida, a nobres e cavaleiros. Observamos, desta forma que o hagiógrafo, procura demonstrar não somente a eloquência do santo, mas a sua capacidade de transitar e falar para os diversos grupos sociais de seu tempo.

Grado Giovanni Merlo aponta que já no ano de 1221 os frades menores ganham uma presença significativa na Igreja e na sociedade, sobretudo, pelo fato de haver em seu meio, religiosos presbíteros, como era o caso de Antonio.[22] Neste sentido, a Ordem passou a oferecer a possibilidade de uma ponte entre a alta hierarquia eclesiástica e os vários setores da sociedade, sobretudo os mais humildes, pois, inicialmente, os frades apresentavam uma imagem de pobreza e desprendimento.[23]

Mas se a pregação de Antônio tem a capacidade de atingir e agradar tanto clérigos quanto leigos, nobres e camponeses, ela também deveria gerar "frutos". Como sinalizou uma vez que, o ato de pregar deveria levar a uma prática regrada da vida sacramental e da doutrina da Igreja.

---

[22] MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 67.
[23] Ibidem, p. 69.

Como se viu no episódio em Rimini, observa-se a conversão dos hereges na região. Para caracterizar a pregação do santo em sua passagem na cidade, o autor narra que Antônio, teria proferido palavras aos hereges, sem o conhecimento dos filósofos, tendo, refutado suas ideias através da inspiração divina e de seus conhecimentos da doutrina católica, como se vê*: "Assim, enraizou de tal modo a palavra da virtude e a salutar doutrina nos corações dos ouvintes que, eliminada a impureza do erro, grande multidão de crentes aderiu fielmente ao Senhor.".*[24] O hagiógrafo faz menção a um herege de forma distinta, dando-lhe o nome de *"Bononillum"*, que por trinta anos estava na suposta seita herética. Após a pregação do santo, o homem teria aderido o caminho da penitência sincera sob o comando da *"Sancte ecclesie Romane"* até o fim de seus dias.[25]

Uma das possibilidades surgidas na análise deste fragmento é de que o nome dado ao suposto herege na verdade teria um caráter simbólico, acredita-se que o catarismo ocidental na verdade teria sua origem no Oriente através da seita dos bogollinos.[26] A presença do nome poderia representar a eficiência de pregação do santo capaz de converter até suposta origem "maligna" da heresia cátara.

No capítulo 13, após uma das pregações do santo em Pádua, de acordo com a Legenda, foi restabelecida a concórdia fraterna aqueles entre que haviam brigado; foi dada liberdade aos presos; acabou-se com a usura, tornando justo o valor das fazendas ou hipotecas, e também aquilo que havia sido saqueado foi devolvido. Da mesma forma, a partir da pregação de Antônio foram resgatadas as prostitutas de suas vidas e concluindo o versículo 12 se diz:*"De tal modo, após os felizes quarenta dias, grande foi o número de frutos agradáveis aos olhos do Senhor e que com zelo foram colhidos"*.[27] Após o episódio é destacado

---

[24] Assídua, cap. 9, versículo 5, p. 321. "Ita demum verbum virtutis eius et doctrina salutaris in cordibus audientium radices fixit ut, eliminata erroris spurcitia, non parva credentium turba Domino fideliter adhereret."

[25] Assídua, cap. 9, versículo 6, p. 320-321.

[26] Cf. BUNES IBARRA, Miguel Álgel, JUEZ GÁLVEZ. Milenarismo y herejiaenel mundo bizantino-eslavo. *In:* Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: Semana de Estudios Medievales, 9., 1998, ***Actas***..., Nájera, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 203-219.

[27] Assídua, cap. 13, versículo 12, p. 344-346. Atque in hunc modum, gratam dier um curricula felicicons um matione percurrens, gratam Domino messem solicitus congregavit.

que um grande número de pessoas teria procurado o sacramento da penitência e tantos eram os homens e as mulheres que o número de sacerdotes que acompanhava o santo não atendeu à demanda.[28]

Observamos desta forma que os efeitos da pregação do santo, segundo o texto da *Assídua*, não levaram somente à edificação espiritual, mas, sobretudo, conduziu os fiéis a uma vida de acordo com as regras estabelecidas pela alta hierarquia eclesiástica. Assim, como o herege Bononillum passou a viver em obediência a Igreja, aqueles que presenciaram a pregação de Antônio durante a Quaresma em Pádua, não só renunciaram a práticas entendidas na perspectiva cristã como pecaminosas, como também procuraram validar suas atitudes através do sacramento da confissão.

A prática da pregação na Idade Média, ainda de acordo com Marie-Anne Paolo Beaulieu,[29] era entendida como uma forma de unir o povo nas datas centrais do Ano Litúrgico estabelecido pela Igreja em torno da palavra, o que incluía não apenas as Sagradas Escrituras, mas também a oralidade exercida pela prática da pregação,[30] em uma busca de salvação coletiva. Era, pois, um meio de definir os contornos de uma religião "verdadeira" estabelecida pela Santa Sé, impondo um modelo de cristianismo homogêneo.

Desta forma, a *Legenda Assídua* de Antônio, no que diz respeito à pregação, é composta pelos principais elementos que caracterizam a atividade entre os mendicantes e, neste caso, especificamente, franciscana. Primeiramente atribui-se características como a simplicidade e humildade, pilares, estabelecidos na regra de Francisco de Assis, como foi destacado nos capítulos 8 e 9; ao mesmo tempo, esta pregação deve

---

[28] Assídua, cap. 13, versículo13, p. 344-346.

[29] BEAULIEU, Marie-Anne Paolo. Op. Cit., p. 367 – 376.

[30] Sendo grande parte da sociedade medieval formada em sua grande parte por iletrados, a palavra proferida oralmente era geralmente acompanhada de gestos codificados para o maior entendimento dos fiéis. As obras escritas ocupam o lugar de simples ligação ou anexo da oralidade e da memória. Mesmo que seu papel fosse importante, acabaram sendo consideradas de forma imperceptível e difusa. Todavia, a partir do século XIII, passou a existir a necessidade de registrar todo o tipo de pensamento religioso ou registro judiciário, logo, os sermões ou mesmo pregações passaram a ser registradas de forma escrita, além da elaboração de manuais de pregação para clérigos. Cf. VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. São Paulo: EDUSC, 2001. p.10.

estar de acordo com a doutrina estabelecida pela Igreja. Logo, o título dado ao santo por Gregório IX de Arca do Testamento, no capítulo 9. Ela também é inspirada por Deus, e esta inspiração divina deve conduzir os ouvintes a uma mudança de vida, sendo proferida durante a Quaresma, período estabelecido como tempo de penitência. Por fim, esta penitência e vivencia cristã devem ser validadas pela própria Igreja, através dos sacramentos.

Alguns questionamentos surgem a partir da análise da fonte em questão, que precisam ser aprofundados, um deles é a necessidade do autor em opor a pregação de Antônio ao modelo erudito, predominante em seu tempo, sendo o santo conhecido pela sua formação teológica e intelectual. A princípio, inferimos que a Legenda Assídua, teria por objetivo não apenas difundir o culto a Antônio, mas também de tentar adequar a natureza clerical e intelectual do religioso à dinâmica da Ordem dos Frades Menores que neste momento, vivenciava discussões em torno da questão do estudo e formação clerical dos religiosos, o que de certa forma, entravam em atrito com o projeto inicial de vivência da pobreza e da humildade.[31]

A partir da análise da questão da pregação na *Legenda Assídua*, propomos que o texto não apenas apresenta um modelo de pregador, na figura de Antônio, mas da transmissão de uma memória do santo proposta pela Ordem dos Frades Menores que unisse as prioridades estabelecidas quanto à sua missão pastoral, a partir de 1221, que, neste caso, seria a pregação popular e anti-herética sem, no entanto abandonar os princípios de humildade e pobreza propostos pelo fundador da Ordem.

[31] A prática dos estudos gerou polêmica entre os membros da ordem. Para alguns como Frei Egídio um dos primeiros companheiros de Francisco, o ambiente da universidade e a própria busca por conhecimento por parte dos frades levava ao orgulho e vaidade dos religiosos que estariam abandonando os ideais propostos pelo fundador. Cf. IRIARTE, Lázaro. **História franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 191-195.

DE 'LABOUR' A 'CRAFT': CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRABALHO NA CIDADE MEDIEVAL INGLESA

Viviane Azevedo de Jesuz
(Doutoranda - Scriptorium/PPGH-UFF/CAPES)

Entre a Idade Média Central e a Baixa Idade Média, na concepção tripartite através da qual a sociedade medieval era entendida, as três ordens tornaram-se cada vez mais interdependentes. Notou-se a impraticabilidade de um modelo em que todos deveriam se enquadrar, com poucas esperanças de mobilidade, em apenas três grupos delimitados pela vontade divina. Esse processo possibilitou aos poucos o reconhecimento de outros grupos, que não se enquadravam no sistema tripartite, com destaque para aqueles ofícios que se tornavam essenciais na nova conjuntura urbana de fins do medievo. Consoante, é preciso observar as noções de trabalho que atravessaram o período.

Para o mundo medieval, a palavra trabalho transitava entre os extremos da atividade não nobre e por isso penosa e da atividade criadora logo honrosa. Já na Antiguidade, o trabalho manual era relegado aos escravos. O preconceito contra o trabalho era ainda reforçado pela noção bíblica de que este era uma maldição desencadeada pela desobediência de Adão e Eva. Por outro lado, nos conventos, em especial os beneditinos, o trabalho era uma necessidade, uma forma de evitar o ócio. Essa visão ambígua sobre o trabalho passaria por um processo até encontrar uma forma concreta.

> A Idade Média, entre os séculos VIII e XV, é o período durante o qual o trabalho, sob seus aspectos modernos, isto é, a associação do homem à ferramenta, e a seguir à máquina, tomou forma na realidade material e social, bem como na consciência dos intelectuais e dos próprios trabalhadores.[1]

Diversos eram os termos utilizados para designar trabalho, como por exemplo as formas latinas *labor* e *opus*. Também o inglês medieval

[1] LE GOFF, Jacques. Trabalho. *In:* LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. EDUSC, 2002. v.2, p. 506.

apresentava diferentes termos relacionados ao trabalho, que podem ser encontrados no texto de Chaucer. Entre estes, tem-se *swink*, *labour* e *werk*, indicando um sentido similar. Do termo *swink*, encontra-se a variação *swinken* para a forma verbal, sendo ambos empregados com o sentido de atividade manual, trabalho árduo, como demonstra o exemplo a seguir:

> What sholde he studie and make hymselven wood,
> Upon a book in cloystre alwey to poure,
> Or swinken with his hands, and laboure,
> As Austyn bit? How shal the world be served?
> Lat Austyn have his swink to hym reserved![2]

Neste trecho, ao descrever o Monge da comitiva, que se preocupa com a caça e a cortesia, ironiza-se o fato de que outras deveriam ser as tarefas de um mosteiro, como havia prescrito Santo Agostinho, entre as quais estariam o estudo e o trabalho, a fim de afastar o vício do ócio. No mesmo campo lexical, há ainda a variante *swinkere*, utilizada para designar o indivíduo que realiza uma atividade manual.

Um significado semelhante pode ser depreendido do uso de *labour*, ou de sua variante *laboure*, também presente no extrato acima transcrito, indicando uma atividade que exige emprego de esforço. Por fim, vemos o termo *werk*, ou ainda a variante *wirking*, associado tanto às atividades manuais quanto espirituais e intelectuais. O último pode ser observado no exemplo a seguir:

> I wol yow telle a tale which that I
> Lerned at Padowe of a worthy clerk,
> As preved by his words and his werk.
> He is now deed and nayled in his cheste;
> I prey to God so yeve his soule reste![3]

---

[2] **General Prologue**. *In:* THE RIVERSIDE CHAUCER. Ed. Larry D. Benson. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 26. "(...) afinal, para que estudar nos mosteiros e ficar louco em cima de algum livro, ou trabalhar com as próprias mãos e mourejar de sol a sol, como ordenou Santo Agostinnho? Se fosse assim quem iria servir ao mundo? Santo gostinho que vá ele próprio trabalhar!" CHAUCER, Geoffrey. **Os Contos de Cantuária**, Paulo Vizioli (trad.). São Paulo: T.A. Queiroz, 1988. p.5.

[3] *The Clerk's Prologue*, p. 137. "Pretendo contar-lhes uma história que aprendi em Pádua com um letrado de grande valor, como o atestam suas palavras e suas obras. Rogo a Deus que dê paz a sua alma, pois ele agora está morto e enterrado." CHAUCER, Op. Cit., p.175.

Pode-se aqui perceber que, quando o Estudante de Oxford fala sobre Petrarca, o termo *werk* está se referindo às obras produzidas pelo autor, logo ao resultado de sua atividade intelectual. Além disso, tem-se mais uma indicação das referências às quais Chaucer teve acesso, pois fica esclarecido que a história narrada pelo Estudante foi retirada de uma das obras de Petrarca. Considera-se que tal influência seja devida às viagens de Chaucer à Itália, além de seu constante contato com mercadores italianos em seu cargo no porto de Londres.

Essas variantes linguísticas indicam uma atenção dada ao esforço em que uma atividade implica, ou seja, o esforço associado ao trabalho. No entanto, percebe-se que há uma ampliação de tal noção, pois ao termo *werk* também se associam atividades que não exigem o esforço físico propriamente dito. Essa ampliação de sentido só pôde ocorrer devido à diversidade de atividades que passaram a se desenvolver tanto no meio rural quanto no meio citadino.

Ao longo de toda a Idade Média, os ofícios foram vistos de formas bastante distintas. Primeiramente, a principal oposição era aquela entre os que precisavam trabalhar e aqueles que pertenciam à nobreza. Ao lado desta, considerava-se também a diferença entre aqueles que praticavam atividades tradicionalmente ligadas aos antepassados e os que exerciam atividades mundanas. Assim como na sociedade, criavam-se graus de hierarquização entre todas estas; muitas delas tornando-se profissões ilícitas.[4]

Posteriormente, surgem proibições ligadas aos tabus que envolviam cada ofício, sendo os principais deles, o sangue, a impureza e o dinheiro. Ao tabu do sangue, associava-se, principalmente, carrascos e cortadores (de carne), mas também médicos e soldados. Quanto à impureza, tinha-se tintureiros, operários têxteis, cozinheiros e lavadores de louça. Por fim, associados ao dinheiro, todos aqueles que trabalhavam com a economia monetária, como mercadores, banqueiros, assalariados e prostitutas, entre muitos outros.

Além destas proibições, grande força tinham também aquelas oriundas das reprovações da Igreja por romperem com os princípios

---

[4] LE GOFF, Jacques. Profissões Lícitas e Profissões Ilícitas no Ocidente Medieval. *In:* LE GOFF, J. **Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

cristãos. Se considerarmos que a sociedade medieval era uma sociedade cujos pilares incluíam a religião, podemos perceber a importância de tais considerações na desvalorização de muitas atividades. Entre as condenações do Cristianismo, estavam os militares, que manuseavam a espada e matavam, os taberneiros, estalajadeiros e saltimbancos, que incitavam à luxúria, os mercadores e homens da lei, que praticavam a avareza, e até os mendigos (válidos), que se deixavam corromper pela preguiça. Ainda não adepta do valor abstrato, essa sociedade condenava todas as profissões que não criavam.[5]

Segundo Le Goff, com o desenvolvimento das cidades e do trabalho, surgem novas categorias profissionais e cria-se novas atitudes para com as profissões. A partir de então, não são mais, na maior parte dos casos, as atividades em si que se condena, mas as intenções que as envolvem, dando lugar à justificação pela boa intenção. Tornam-se cada vez mais comuns as justificativas para o exercício de certas atividades: a necessidade, pois é preciso sustentar a si e à família; o trabalho como mérito, no caso dos intelectuais; e a preocupação com o bem comum, como ocorre com os mercadores, que fornecem a diversas áreas produtos necessários à subsistência. Para estes últimos acrescenta-se ainda a permissão de uma recompensa pelos riscos corridos no exercício do ofício.

As atitudes para com as atividades profissionais desenvolveram-se até o reconhecimento do papel vital dos ofícios para o pleno funcionamento da sociedade, observado ainda mais nitidamente no ambiente urbano. Esta nova forma de percepção do trabalho insere-se ainda em um processo mais amplo de renovação das sensibilidades. "Muitos fiéis aspiravam a viver sua vocação cristã no seio do mundo, sem ter que renegar os valores fundamentais do seu estado".[6] Portanto, procurou-se estabelecer um reconhecimento do valor espiritual do trabalho e do seu valor para a sociedade e como forma de salvação.

"Le travail devient au cours de derniers siècles du Moyen Age une valeur en même temps qu'il s'organise dans des corps sociaux et

---

[5] Ibidem, p. 90.

[6] VAUCHEZ, **André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XIII.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 104.

juridiques".[7] É na cidade que se desenvolve um intenso processo de divisão desse trabalho já mais valorizado, com uma especialização cada vez maior em função das etapas de produção de cada setor, gerando grande fragmentação das atividades. Vê-se, então, uma multiplicação de ofícios, apresentando cada um sua posição no jogo social.

> Ao lado dos mercadores, artesão e banqueiros, os homens da lei têm ali um lugar crescente, do mesmo modo que os 'oficiais', encarregados das tarefas do governo urbano ou principesco, ou ainda os intelectuais, universitários ou os primeiros 'humanistas'.[8]

Segundo Thierry Dutour, a noção de ofício passa a envolver a ideia de uma atividade que exige uma habilidade reconhecida, logo, associa-se ao valor do trabalho e ao direito de exercê-lo a necessidade de um saber, um saber fazer, seja a atividade realizada manual ou não. "La posesión de una habilidade reconocida se convierte de este modo en una especie de riqueza: quien no la posee ni dispone del dinero para estabelecerse por su cuenta es un trabajador manual, un servidor doméstico".[9]

A habilidade torna-se, nesse contexto, um valor social, corroborando na diferenciação entre os citadinos. Pode-se perceber tal valor já nos termos utilizados para identificar os ofícios. Ao longo da narrativa analisada, diferentes vocábulos são utilizados para identificar essa diversidade de atividades. Entre estes, aparecem repetidas vezes as referências a *craft*. Em inglês moderno, *craft* encontra-se ligado às atividades manuais, artesanais. No entanto, no inglês médio, nota-se um emprego mais amplo do mesmo.

> I seye, my lord kan swich subtilitee –
> But al his craft ye may nat wite at me,
> And somewhat helpe I yet to his wirkyng –

---

[7] CASSAGNES-BROUQUET, Sophie. **Les métiers au Moyen Age.** Rennes: Éditions Ouest-France, 2008. p. 7.
[8] BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 259.
[9] DUTOUR, Thierry. **La ciudad medieval: Orígenes y triunfo de la Europa urbana.** Barcelona: Paidós, 2004. p. 246.

> That al this ground in which we been ridyng,
> Til that we come to Caunterbury toun,
> He koude al clene turnen up-so-doun,
> And pave it al of silver and of gold.[10]

A atividade à qual o Criado do Cônego aqui se refere é a alquimia, que implica em um grau de conhecimento dessa ciência por parte daqueles que se dedicam em suas tentativas, mas que também requer um cuidado artesanal no manuseio dos recipientes e soluções utilizados. Portanto, *craft* aparece associado a um sentido mais próximo do moderno, uma atividade artesanal. No entanto, tais atividades requerem uma habilidade, o que nos leva a um sentido mais específico do termo.

> But of his craft to rekene wel his tydes,
> His stremes, and his daungers hym besides,
> His herberwe, and his moone, his lodemenage,
> Ther nas noon swich from Hulle to Cartage.[11]

Ao descrever o Homem do Mar, destaca-se sua habilidade para lidar com as intempéries da natureza que envolvem seu ofício. Não se trata aqui de habilidade artesanal, mas de uma habilidade que requer um preparo, a aquisição de um determinado tipo de conhecimento. Em ambos os casos, emerge a necessidade de um treinamento, de um aprendizado ainda que de ordens diferentes. A partir daí, pode-se compreender o crescimento constante do número de aprendizes na cidade. Para estabelecer-se, é fundamental possuir um ofício. Para tanto, torna-se crucial aprender a habilidade que tal ofício pressupõe, o que só pode ocorrer ao longo de um período de aprendizado junto a um mestre do ofício.

Este sentido do emprego de *craft*, indicando uma habilidade, é enfatizado ainda pela repetição da variante *craftly*, que se refere à

---

[10] *The Canon's Yeoman Prologue*, p. 270. "Afirmo-lhe que meu patrão conhece tantos truques, - nem eu, que o ajudo em seu trabalho, conseguiria explicar toda a sua arte, - que ele poderia facilmente virar pelo avesso a estrada que estamos percorrendo e pavimentá-la de ouro e prata daqui até Cantuária." CHAUCER, Op. Cit., p. 264.

[11] *The General Prologue*, p. 30. "Mas é preciso reconhecer que era um profissional muito competente, e não havia ninguém, de Hull a Cartagena, que calculasse melhor as marés, as correntes e os imprevistos que o cercavam, ou entendesse tão bem de atracação, luas e pilotagem." CHAUCER, Op. Cit., p. 9.

forma como uma tarefa é realizada. Como demonstra a fala do Magistrado no Prólogo de seu conto ao reconhecer que não pode narrar nenhuma história que Chaucer já não tenha narrado "On mettres and on rymyng craftly".[12] Destaca, então, que Chaucer é habilidoso no modo como conta suas histórias, ou seja, tem um conhecimento que lhe confere tal maestria.

Embora *craft* seja o termo mais recorrente, também encontramos vocábulos como *myster* e *office*, cujos significados são menos abrangentes. Para *myster*, identificamos um sentido decorrente daquele de *ministerium*, ou seja, a prestação de um serviço, o exercício de um ofício. "In youthe he hadde lerned a good myster: / He was a wel good wrighte, a carpenter".[13] Assim, afirma-se que o Feitor, em sua juventude aprendera um ofício, ressaltando novamente o papel do aprendizado no reconhecimento do ofício.

Outro termo presente, cujo emprego chama a atenção é *office*. Seu sentido estaria associado ao exercício de uma função. No entanto, o fator que mais lhe destaca é a oposição dentro da qual aparece no texto.

> And he was nat right fat, I undertake,
> But looked holwe, and therto sobrely.
> Ful thredbare was his overeste courtepy,
> For he hadde geten hym yet no benefice,
> Ne was so wordly for to have office.[14]

Destaca-se aqui a diferença entre as atividades, e até mesmo entre os rendimentos, daqueles que servem à Igreja e dos leigos. *Wordly*, que se refere ao que pertence ao mundo, logo, ao que não pertence a Deus e seu corpo-Igreja, ressalta o sentido laico de *office*, que seria um ofício secular. Oposto a este, temos *benefice*, que seria a ajuda financeira recebida por aqueles que servem a Deus e, logo, não precisam exercer uma

---

[12] *The Man of Law's Prologue*, p. 87. "Usando métricas e rimas habilidosamente" (Tradução livre).

[13] *General Prologue*, p. 32. "Na juventude, havia aprendido um bom ofício: tornara-se, dessa forma, eficiente carpinteiro." CHAUCER, Op. Cit., p.12.

[14] Ibidem, p. 28. "(...) e ele mesmo, asseguro-lhes, não era nada gordo, com aqueles olhos encovados e seu jeito taciturno. (...) ainda não se tornara clérigo para merecer a vantagens de uma prebenda, e já não se achava tão ligado ao mundo para exercer ofícios seculares." ." CHAUCER, Op. Cit., p. 7.

tarefa mundana para seu sustento. No entanto, para que este *benefice* exista, é necessário que os leigos se dediquem aos seus *offices*, afinal, são eles que fazem as doações que mantem a Igreja e seus religiosos, o que se torna causa de diversos conflitos contra a Igreja.

Neste caso, trata-se do Estudante de Oxford, que ainda não terminou a sua formação de clérigo e, portanto, ainda não recebe qualquer *benefice*, mas que também não pode se envolver com atividades terrenas, pois prepara-se para uma função religiosa. A presença dessa distinção é fundamental, uma vez que lança luz sobre o modo como são vistos os cargos eclesiásticos. Embora não sejam considerados ofícios, no sentido de uma atividade produtiva secular, aparecem como uma atividade realizada e, portanto, possuem uma função definida no jogo social. Além disso, ressalta a variedade de ofícios, e, de maneira mais geral, de funções, que se revelam no contexto medieval.

Essa diversidade de funções que se desdobram, tornando-se cada vez mais especializadas, dá espaço a um novo modelo que passa em primeiro plano a coexistir com o modelo das três ordens e, posteriormente, a suplantá-lo. Segundo este modelo, a sociedade configura-se em um corpo social, no qual cada membro tem uma função própria. "All contributed to the body's efficient functioning; any part's failure to perform its proper function would cause the whole body to suffer, and ultimately to die".[15] Tal concepção pôde ter maior aceitação devido a sua adaptabilidade às novas condições sócio-políticas que surgem principalmente no ambiente citadino, incluindo os grupos que aos poucos emergem. Este corpo social pressupõe ainda uma forma de governo, pois, como todo corpo deve ter uma cabeça, também a sociedade deve ter o seu governante, reforçando o papel do monarca. Esse modelo monárquico desdobra-se ainda dentro dos demais grupos como centros religiosos, confrarias, etc.

Considera-se possível que Chaucer, dedicado por anos ao serviço real, tivesse familiaridade com tal concepção, a qual se apresenta na narrativa, em especial, no que se refere à descrição dos peregrinos no Prólogo Geral. Embora não haja uma ordenação clara das funções então descritas, é possível notar a preocupação em apontar as funções

---

[15] SWANSON, Robert. Social Structures. *In:* BROWN, Peter (Ed.). **A Companion to Chaucer**. Oxford: Blackwell, 2001. p. 398.

e a diversidade na composição dos participantes. Ao introduzir a comitiva, já menciona que formavam "a compaignye of sondry folk", ou seja, um grupo de pessoas de tipos variados, ressaltando a diversidade social dos mesmos. Afinal, a cidade é, por excelência, o espaço da diversidade.

Programa de Estudos Medievais
Instituto de História
Universidade Federal do Rio de Janeiro